This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

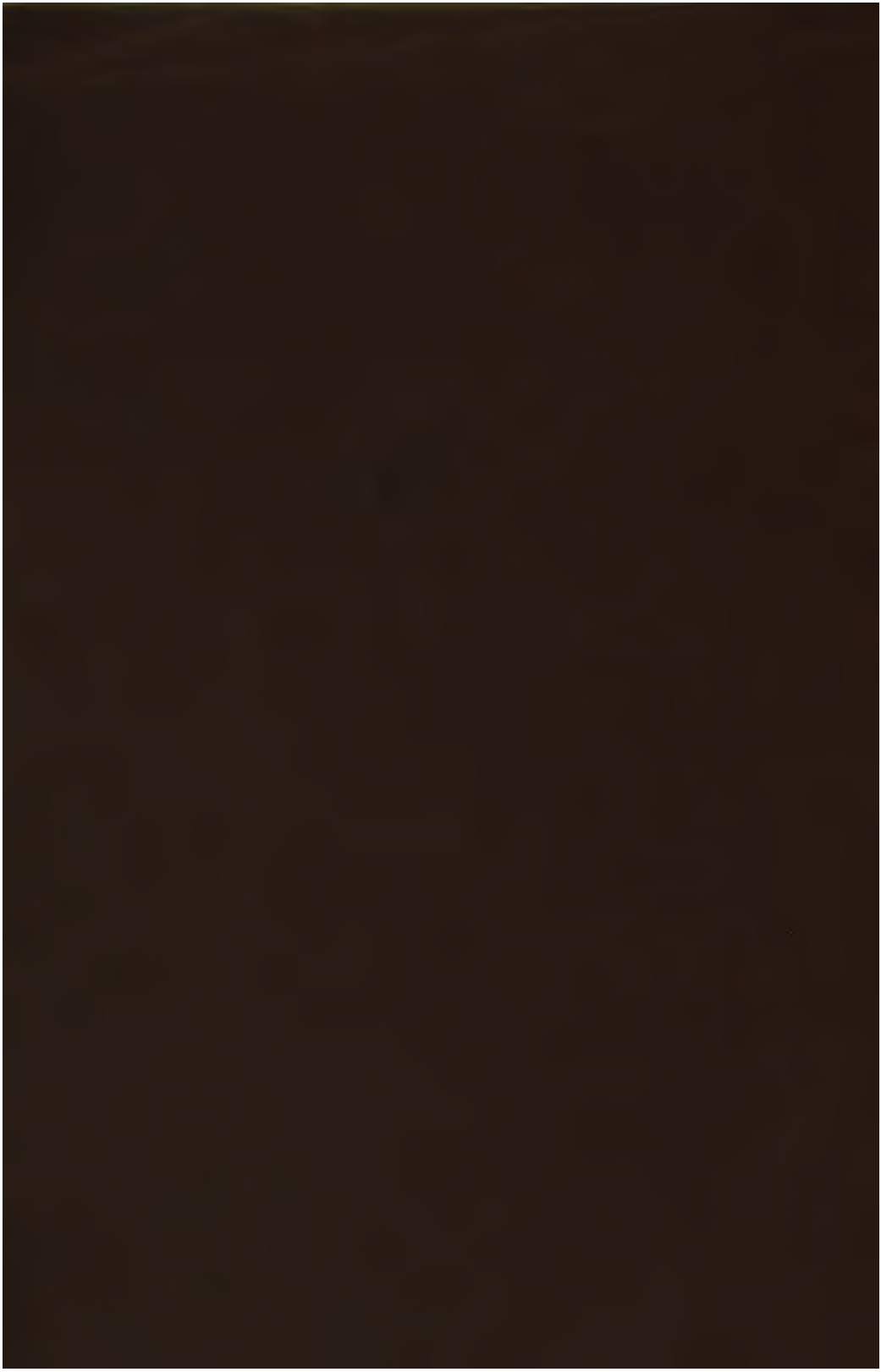
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Beiträge zur Kultur- und Universalgeschi
Herausgegeben von Karl Lamprecht

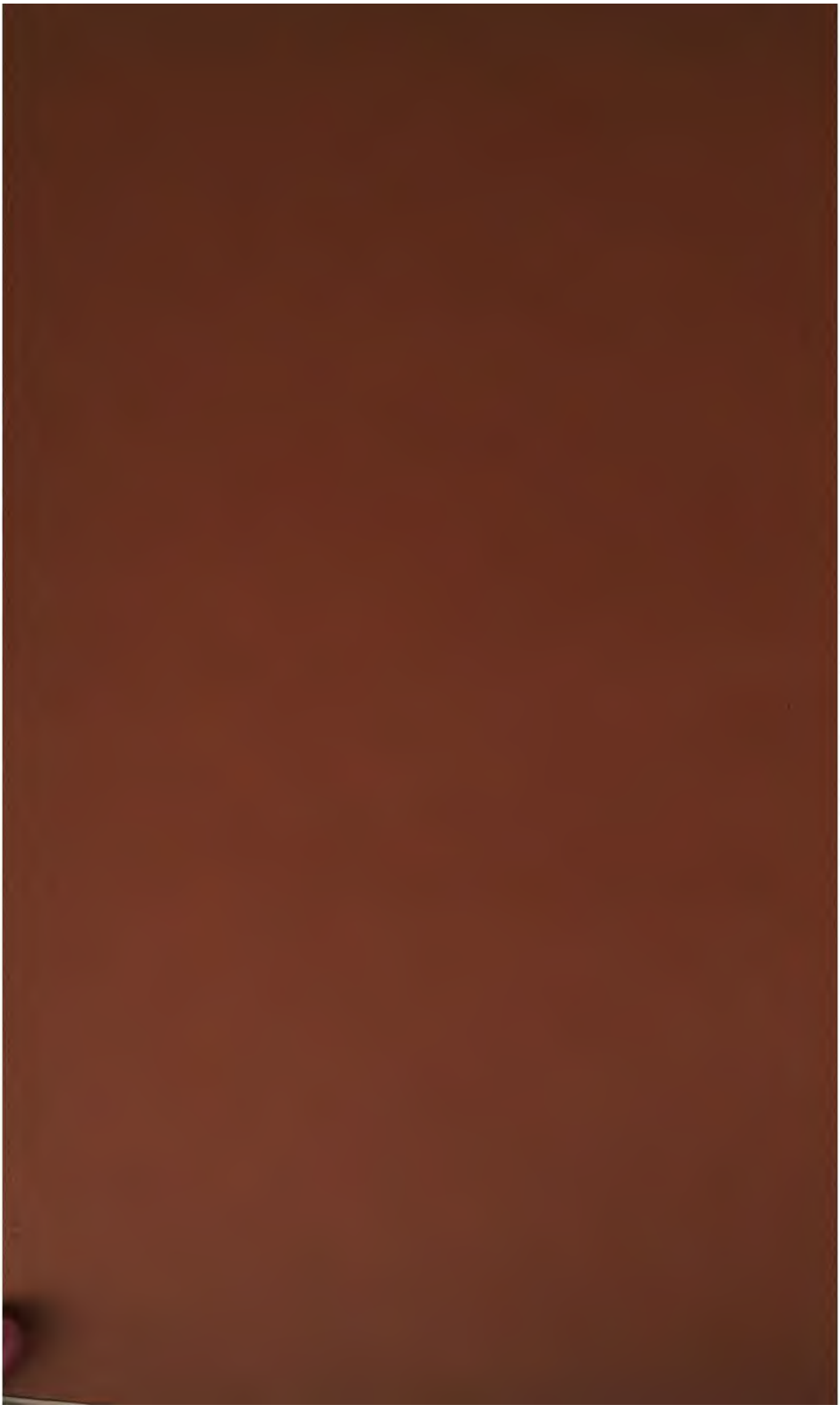
Drittes Heft

Studien zur frühromantischen Politi und Geschichtsauffassun

Von

Albert Poetzsch

Leipzig 1907
R. Voigtländer's Verlag



Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte

herausgegeben von

Karl Lamprecht

Drittes Heft

Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung

Von Albert Poetzsch

Leipzig 1907

R. Voigtländer's Verlag

Studien zur
frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung

Von

Albert Poetzsch

Leipzig 1907
R. Voigtländer's Verlag

Studien zur
frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung

Von

Albert Poetzsch

Leipzig 1907
R. Voigtländers Verlag

D16.8
P6

Vorwort.

Vorliegende Studien enthalten das erste, in sich abgeschlossene Kapitel einer größeren Arbeit, in der versucht werden soll, die sozialen und politischen Anschauungen der Frühromantik, namentlich Friedrich Schlegels, im Zusammenhang mit der Welt- und Geschichtsanschauung, durch die sie bedingt sind, zu entwickeln. Die Darstellung, deren Hauptgewicht naturgemäß auf die Zeit vor den Zusammenbruch des alten Reiches fällt, soll, von gelegentlicher Grenzüberschreitung im einzelnen abgesehen, bis 1810 reichen, d. h. dem Jahre, in dem sich Fr. Schlegel mit seinen Vorlesungen über neuere Geschichte in Wien einführt. Sie können von der Betrachtung seiner vorangehenden, vor dem Übertritt liegenden Entwicklung nicht getrennt werden, deren Resultat sie sind und in die ihre historisch-politischen Überzeugungen und Werte weit zurückgehen. Nun erst kommen die eigentlichen Wiener Verhältnisse sowie der Einfluß der sogenannten jüngeren Romantik in Frage. Es ist die Epoche, in der die politischen Ideen der Romantik in Wien, Berlin und dem Rheinland die drei Zentren ihrer Wirksamkeit auf Deutschland finden.

Die Arbeit stellt sich letzten Endes eine entwicklungsgeschichtliche, keine monographische Aufgabe. Es kommt mir nicht nur darauf an, die einzelnen Gedanken von Novalis und den Schlegels ordnend zu interpretieren, sondern vor allem das Aufsteigen einer neuen Weltanschauung in der revolutionären Wirkung zu zeigen, die sie auf die ganze Auffassung von Staat, Gesellschaft und Geschichte ausübt. Als ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der romantischen Politik überhaupt be-

darf die Untersuchung selbst keiner Rechtfertigung. Nur unter diesem Gesichtspunkt kann das Thema erfolgreich behandelt werden, nur so läßt sich aber auch ein reines Verständnis der vielgeschmähten politischen Tendenzen der späteren Romantik gewinnen, deren historische Bedeutung zwar niemals verkannt, deren spezifisch romantischer Gedankengehalt aber fast immer unter allgemeinen Schlagworten ziemlich verächtlich begraben wurde, obwohl er für die Anfänge konservativ-klerikaler Parteibildung, wie für eine intimere Erkenntnis der Zeit überaus wichtig ist. Mit der Art der Betrachtung hängt es zusammen, daß ihr Gang sich von dem Hauptziele zunächst zu entfernen scheint. Aber je mehr ich mich bemühte, von der Wiener Periode Fr. Schlegels ausgehend, die Beziehungen der Romantik zu den gesellschaftlichen Zeitfragen an der Wurzel zu fassen und zu den konstitutiven Elementen ihrer politischen und sozialen Anschauungen vorzudringen, um so klarer ergab sich, daß sie bei ihrem allgemeinen Charakter nur im Rahmen der romantischen Weltanschauung überhaupt erfaßt und festgehalten werden können. »Die Theorie ist der Schlüssel zur Frühromantik!« Ist es ja doch für das ganze Zeitalter charakteristisch, daß politische Überzeugung noch durchaus Sache der Weltanschauung, Literatur und Philosophie treibende Mächte der öffentlichen Meinung sind! An den letzten Lebenswerten orientiert sich das politische Denken. So entstehen einheitliche große Züge, in denen das Lebens- und Gesellschaftsideal der »Konkordia« Friedrich Schlegels und der späteren Romantik bis auf die kulturphilosophischen Anfänge der Bewegung zurückweist. Wenn man nun, um diese Zusammenhänge aufzudecken, den Grundriß des frühromantischen Weltanschauungssystems zeichnen muß (von einem solchen darf man wohl reden, wenn man das Wort nach Fr. Schlegels Interpretation als »lebendigen Zusammenhang« der Ideen versteht), so gilt es vor allem, die einheitliche Struktur und Form des intellektuellen Ganzen zu analysieren und das beherrschende Gestaltungsprinzip zu finden, in denen unmittelbar die treibenden Kräfte der geistigen Entwicklung zum Ausdruck kommen und die

zwischen den einzelnen Vorstellungsinhalten und den Gefühlswerten vermitteln, deren Symbole jene ja nur zum großen Teile sind.

Für eine solche Betrachtungsweise und für die Fragestellung, unter der man, wie ich glaube, sowohl die Originalität der Frühromantik wie ihren historischen Zusammenhang am tiefsten erfassen kann, sucht der vorliegende Abschnitt die begrifflichen Voraussetzungen und geschichtlichen Grundlagen zu gewinnen, in Hinsicht auf den Plan des Ganzen aus Kulturpsychologie und Geschichtsbewußtsein. Die formale Absicht ermöglicht und fordert es, die abgegrenzte Periode, bei möglichster Beschränkung auf die Zeit bis zur Zerstreuung des Bundes und der unmittelbar folgenden Jahre der Propaganda, zunächst als Einheit zu betrachten und ihr gemeinsames Neues hervorzuheben. Es ist eine der Aufgaben der Arbeit, zu zeigen, wie das romantische Denken trotz Verschiebung seiner Inhalte in seinen Wesenszügen ein einziges ist. Dieser Teil verzichtet daher, nicht nur auf die Entwicklung innerhalb des angegebenen Zeitraumes einzugehen, sondern auch, die Anschauungen der einzelnen gesondert zu betrachten. Beides soll Aufgabe eines zweiten Kapitels sein, das die Anwendung jenes Grundgedankens auf die konkrete Welt- und Lebensansicht verfolgt. Seine erste Hälfte, »die organische Form im Denken von Novalis« behandelnd, hat mit dem als Dissertation eingereichten ersten Kapitel der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig im Juli 1906 bereits vorgelegen. Die zweite wird die Entwicklung Friedrich Schlegels bis zu seinem Übertritt unter dem Gesichtspunkt darstellen, wie sein romantischer Katholizismus aus seiner Kulturphilosophie hervorgeht. Auf den so gewonnenen Grundlagen soll ein zweiter Hauptabschnitt die Anschauungen der Romantiker über soziale und politische Organisation, ihr Verhältnis zum Mittelalter, zur nationalen Idee, zum alten Reich und zur alten Kirche untersuchen. Die Arbeit ist also so angelegt, daß ihre drei größeren Abschnitte in umgekehrter Reihenfolge mit den drei Teilen der Einleitung korrespondieren.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Das politische Denken an der Jahrhundertwende 1
II. Die Frühromantik 25
III. Das Problem 36

I. Sozial- und Kulturpsychologie 45

1. Das principium individui und der Universalismus der Begriffe . . 45
2. Der sozialphilosophische Individualismus und das romantische Kulturgefühl 48
3. Individualität der Kultursysteme und historische Individuen . . . 59

II. Die Geschichte 62

1. Ihre Merkmale. Ihr Wert für Erkenntnis und Leben 62
2. Philosophie und Geschichte 69
3. Kulturgeschichte 85
4. Geschichtliche Notwendigkeit 89

III. Der Organismusgedanke 96

1. Das Problem und seine Lösung 96
2. Der romantische Organismus 103

Spiel der Gedanken, es führt
Eine der Grazien dich.
O wie weidest den Sinn du mir. —
Weh! Was seh' ich? Es fällt
Larve und Schleier der Führerin,
Und voran dem Reigen
Schreitet die grause Notwendigkeit.

(Aus »Menschliches Allzumenschliches«.)

Einleitung.

I. Das politische Denken an der Jahrhundertwende.

Die Aufklärung.

Als der frühromantische Bund sich schloß, herrschte in Deutschland fast noch ungebrochen die Staatspraxis des mehr oder weniger aufgeklärten Absolutismus mit ihrem polizeilich bevormundenden Charakter und ihrer tief ins Privatleben reichenden Kompetenz, die das gesamte Wirtschaftssystem unter fiskalischem Gesichtspunkt, Kirche und gesellschaftliche Vereine gleichsam als Teile der omnipotenten Verwaltung erscheinen ließ. Sie war gestützt worden von den im Naturrecht wurzelnden moralischen und politischen Anschauungen der älteren deutschen Aufklärung. Der Staat erschien als eine bewußt zweckmäßige Schöpfung der Einzelnen zur Beförderung ihrer Wohlfahrt und Glückseligkeit. Hatte sich der — kaum erhobene — Anspruch auf politische Freiheit so wie so der Macht der Wirklichkeit beugen müssen, auch theoretisch bedingt der Staatsvertrag keine bürgerliche Freiheit, sondern er ist abgeschlossen allein zugunsten der Staatsgewalt, die souverän und allmächtig, das Ganze zusammenhaltend in der Person des Herrschers verkörpert wird. Ein optimistisches Vertrauen auf die Macht der

öffentlichen Meinung und die pädagogische Kraft der Vernunft erwartete von ihm ein patriarchalisches Regiment und eine gute Verwaltung zum allgemeinen Besten und verzichtete auf ein eigenes politisches Leben und mitwirkende Vertretung. Nur unter moralischen Kategorien wird das Staatsleben gesehen. Christlich-theologische Anschauungen kommen dazu. Daß jedermann untertan der Obrigkeit sei, erklärt Friedrich Karl von Moser für den wahren contrat social[1].

Rousseau.

Sanktioniert erschien das Regierungssystem des 18. Jahrhunderts noch einmal im Allgemeinen Preußischen Landrecht (1791, 1794). Aber gerade in ihm kündigt sich ein neues Zeitalter an. Denn unvermittelt neben den herrschenden Prinzipien des friderizianischen Staates spricht das Gesetzbuch, einem Januskopfe vergleichbar, die Idee der Volkssouveränetät und der Menschenrechte mit einer Schärfe aus, daß seine Basis noch ein halbes Jahrhundert später als revolutionär empfunden werden konnte. In dem optimistischen Glauben, allein durch die Überzeugungskraft des Gedankens den Rechtsstaat garantieren zu können, erklärt der philosophische Gesetzgeber den Regenten nicht nur für den ersten Diener seines Staates, sondern für den Beauftragten des mündigen Volkes, und sucht in voller Übereinstimmung mit der déclaration des droits de l'homme et du citoyen der französischen Septemberverfassung von 1791 durch eine Reihe von allgemeinen Grundrechten die »natürliche Freiheit« des Bürgers gegenüber der Staatsgewalt zu sichern. Von der englischen und französischen Aufklärung

---

[1] Obwohl gerade er die Ausartungen des Despotismus mit scharfem Freimute kritisiert. — Als typisch für den von Philosophie und öffentlicher Meinung pädagogisch korrigierten Absolutismus darf das Staatsideal gelten, das Wielands »Goldner Spiegel« (1772) aufstellt. Nur läßt Wieland ganz im Sinne Montesquieus den Staat historisch aus Familie und Stamm hervorgehen und begründet dadurch die patriarchalische Stellung des Regenten. Von Montesquieu aus und unter dem Einfluß der Ideen des Revolutionszeitalters nähert er sich dann immer mehr dem Ideal einer konstitutionellen Monarchie im Sinne der englischen Verfassung.

empfängt das politische Denken Deutschlands in dieser ganzen Epoche die entscheidenden und stärksten Impulse. Mit dem abstrakt-deduktiven Zuge des aufklärerischen Rationalismus vereint es den Geist des deutschen Idealismus, der sich damals in originalem Aufschwung aus der Aufklärung erhebt. Rousseau, der das politische und soziale Ideal seiner geschichtslosen Dialektik in abstrakter Reinheit der unvollkommenen Wirklichkeit als naturursprünglich entgegenhielt und zugleich mit leidenschaftlichem Feuer an das Gefühl der heranwachsenden Generation appellierte, war deshalb sein erster Führer und mächtigster Prophet geworden. Er ersetzte den Herrschaftsvertrag des alten Naturrechts, vergessene Gedanken von Althusius und Calvin erneuernd, durch den Gesellschaftsvertrag und proklamierte damit die Souveränetät des Volkes. Die absolute Gleichheit des Naturzustandes ist sein höchster politischer Wert[1]. Da ihm daher Souveränetät nicht repräsentiert werden kann, stellt er als einzig mögliche Staatsform (wenn auch nicht Regierungsform) das Ideal einer demokratischen Republik auf. Obwohl auch er individualistisch die Gesellschaft durch Zusammenfassung der einzelnen begründet, unterwirft er sie — an der Beschränkung bürgerlicher Freiheit durch die Allgewalt der Staatsidee festhaltend — ganz der volonté générale, dem eigentlichen Souverän, die halb sozialpsychisch gedacht, von dem Gemeinschaftsgefühl getragen, als absolut verbindliche Norm aus der volonté de tous hervorgeht[2].

---

[1] Die scheinbar ganz widernaturrechtlichen Sätze: »La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille«, »La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques: le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants,« die an eine wichtige Grundanschauung der historisch-romantischen Staatstheorie anklingen (Adam Müller, Elem. der Staatskunst I, 267: »Die Natur hat das staatsrechtliche Problem bereits im voraus in jeder Familie gelöst«), begründen daher durchaus kein autoritatives Verhältnis der Unterordnung. Rousseau selbst fährt fort: »et tous étant nés égaux et libres, n'alièrent leur liberté que pour leur utilité.« »La famille elle-même ne se maintient que par convention.«

[2] Die Menschenrechte der französischen Verfassung, in dem spezifischen Sinne von Sicherheitsrechten der persönlichen Freiheit vor dem Staat (= Pflichten des Staates gegen das Individuum) haben daher auch nicht in den »Bürgerrechten«

Sturm und Drang. Der Liberalismus.

Begeistert wurde Rousseaus Werk von dem Subjektivismus des erwachenden bürgerlichen Selbstbewußtseins in Deutschland aufgenommen. Wegen seiner sozial-revolutionären und demokratischen Tendenz von dem unklaren Freiheitstrieb der Stürmer und Dränger, die in ihren sozialen Dramen für eine Erneuerung der verdorbenen Gesellschaft »Despotismus und Sklaverei« mit radikalen oft anarchischen Umsturzideen bekämpften, wegen seines praktischen Hauptgedankens, der Verteidigung der Rechte des dritten Standes, von der ganzen oberen Schicht des in materiellem Aufschwung begriffenen und seiner Kulturbedeutung sich bewußten Bürgertums. In dem Gefühl, frei durch Vernunft zu sein, durch ihre liberale und humane Philosophie von wachsendem Einfluß auf den Geist der fortschrittlichen Regierungen, dennoch zu politischer Untätigkeit gezwungen und von den Vorrechten des Adelsstandes schwer bedrückt, mußten die Gebildeten die Fesseln des absoluten Staates immer drückender empfinden.

Obwohl furchtlose Publizisten an der herrschenden Staats- und Gesellschaftsordnung im einzelnen eine scharfe Kritik übten, gelangte man über eine Negation des Ganzen und ein unbestimmtes Streben nach Teilnahme an der Regierung noch nicht zu klaren und durchgebildeten politischen Forderungen. Weil sie die Vernunft als alleinige Gesetzgeberin einzusetzen und längst ersehnte Menschheitsideale zu verwirklichen schien, wurde die französische Revolution, wie schon vorher der amerikanische Freiheitskrieg, so enthusiastisch begrüßt! Die unpolitische, ja verständnislose Art, mit der die meisten der Wucht der befreiten geschichtlichen Kräfte gegenüberstanden, war die Ursache, daß während der Schreckensherrschaft des Konvents der allgemeine Begeisterungsrausch so rasch verflog. Der demokratisch-republikanische Gedanke, vorschnell über-

---

Rousseaus (Rechte der Einzelnen an der Staatsgewalt), sondern, wie Jellinek nachgewiesen hat, in den Verfassungen der nordamerikanischen Bundesstaaten ihre Quelle. (Vgl. dazu Troeltsch, Historische Zeitschrift III. F. I, S. 38 ff [1906.]) — Zum Begriff der V.G. vgl. die scharfsinnige Ausführung von Kistiakowski, »Gesellschaft und Einzelwesen« S. 155 ff.

nommen, verliert mit dem Ende des Jahrhunderts in Deutschland seine Bodenständigkeit. Auch in den revolutionären Bewegungen des 19. Jahrhunderts bildet er nicht den Kern. Unser einziger Wunsch kann sein, äußern geistige Führer wie Herder und Schiller, daß das Volk erzogen werde, nicht daß es herrsche[1]. Der Gedanke, durch Erziehung und Bildung des Charakters dem Vernunftstaate die lebendige Triebkraft einzupflanzen, durchdringt Philosophie, Literatur und Pädagogik der ganzen Zeit und findet schließlich in Fichtes Reden an die deutsche Nation seinen gewaltigsten Ausdruck. Das Ziel der politischen Freiheit und gesellschaftlichen Reform bleibt aber unter dem unermeßlichen Eindruck der Revolution auf das Zeitbewußtsein bestehen. Das Interesse an Fragen des Staates tritt ebenbürtig neben das reine Bildungsinteresse. »Das politische Schöpfungswerk beschäftigt« jetzt, wie Schiller schreibt, »beinahe alle Geister«. Das Staatsideal des Liberalismus faßt in den Kreisen der Intellektuellen festen Fuß, und immer nachdrücklicher und bestimmter erhebt sich die Forderung nach gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Befreiung des Individuums, nach Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit, Selbstverwaltung und Repräsentation. Für eine politische Unform erklärt Kants erster Definitivartikel zum ewigen Frieden alle Regierung, in der die ausführende Gewalt nicht von der gesetzgebenden gesondert, d. h. die nicht »republikanisch« ist. Erst jetzt wird das konstitutionell-parlamentarische England für Deutschland der politische Musterstaat. Die Ideen von Adam Smith, durch Hochschullehrer wie Kraus in Königsberg popularisiert und verbreitet, durchdringen Beamtentum und Regierungen und beginnen ihren reformatorischen Siegeszug.

[1] Briefe zur Beförderung der Humanität, zweite Sammlung 21. — Schiller in dem zweiten Briefe an den Herzog von Augustenburg: »Politische und bürgerliche Freiheit bleibt immer und ewig das heiligste aller Güter, das würdigste Ziel aller Anstrengungen und das große Zentrum aller Kultur, aber man wird diesen herrlichen Bau nur auf dem festen Grunde eines veredelten Charakters aufführen, man wird damit anfangen müssen, für die Verfassung Bürger zu erschaffen, ehe man den Bürgern eine Verfassung geben kann.« Vgl. Tönnies, Schiller als Zeitbürger und Politiker S. 22 ff.

Kant.

An die Stelle des Wohlfahrtsstaates tritt die Idee des Rechtsstaates[1] nach der Definition Kants »eine Vereinigung von Individuen zur wechselseitigen Garantie ihrer Freiheit«. Diese Freiheit ist der einzige Zweck des Staates, der — nur als Zwangsinstitution angesehen — auf die Sorge für innere und äußere Sicherheit beschränkt wird. Das soziale Verhältnis ist in ein rechtliches aufgelöst. Der Staat, identisch mit der jeweiligen Summe von Individuen, aus denen er besteht, repräsentiert als solcher keinen ethischen Wert, führt als Ganzes kein eigenes geschichtliches Leben[2]. Der Kosmopolitismus, der aus diesem gesellschaftlichen Atomismus hervorgeht, ver-

---

[1] In ihr fällt zunächst dreierlei zusammen: 1) Rechtsgarantie der politischen Freiheit; 2) Beschränkung von Staatsaufgabe und Zweck auf den Rechtsschutz (volle bürgerlich-soziale Freiheit); 3) damit zusammenhängend die neonaturrechtliche Beschränkung des Staatsverbandes auf die formale Rechtsorganisation (die Gesetze das ausschließliche Bindemittel).

[2] Wie die dem öffentlichen Leben zugewandte Seite der Kantschen Ethik (da ihr Gegenstand nur der einzelne Mensch ist, verglich Nietzsche sie mit der Theorie des Freihandels), so ist auch Lessings Verhältnis zum Staat, wie es in dem zweiten Gespräch für Freimaurer entwickelt wird, durchaus von dem Individualismus der Aufklärung bestimmt, über den sonst die Weltanschauung seiner letzten Jahre vielfach weit hinausweist. »Die Staaten«, heißt es, »vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne. Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staates.« »Als ob die Natur mehr die Glückseligkeit eines abgezogenen Begriffs — wie Staat, Vaterland und desgleichen sind — als die Glückseligkeit jedes wirklichen einzelnen Wesens zur Absicht gehabt hätte.« Der Kosmopolitismus Lessings, der hier entwickelt wird, steht der Perspektive auf die weltbürgerliche Verfassung bei Kant sehr nahe. Er behandelt die Trennung in Staaten als ein Übel und wünscht, daß es überall Männer geben möchte, »die über die Vorurteile der Völkerschaften hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört«. Anderseits aber erkennt Lessing die Selbständigkeit und Verschiedenheit der Staaten, gestützt auf Gedanken Montesquieus und eine neue Geschichtskenntnis, die »jedes Ding nach seiner Absicht beurteilt«, als notwendig an und erwartet den ewigen Frieden nicht sowohl durch eine völkerrechtliche Übereinkunft, als von innen her durch die Verbreitung internationaler Humanität in einer unsichtbaren Kirche, die »jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammenzuziehen« sucht. Vgl. Erich Schmidt, Lessing II², S. 431. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, S. 102 ff.

eint, wie der Staat die einzelnen Individuen, so die einzelnen Staaten in der universellen Rechtsverfassung des ewigen Friedens.

Geschichte und Politik.

Noch ist der neue politische Inhalt fast ganz in die alten Formen des rationalistisch-naturrechtlichen Denkens gekleidet. Sozialtheoretisch erhebt sich der Verfassungsstaat auf derselben individualistischen Basis wie der Polizeistaat. Aus der ewigen Vernunft wird das politische System in allgemein gültigen Normen deduktiv entwickelt.

Aber schon hat die Entdeckung der Geschichte den hochfliegenden Plänen des Revolutionszeitalters eine Schranke gezogen, zugleich aber auch das Mittel gegeben, die Errungenschaften des Gedankens in die Sprache der Wirklichkeit zu übersetzen und auf festem Boden zu neuer Selbständigkeit zu entwickeln. Das im Zeitalter Lessings in raschem Aufschwung begriffene Geschichtsstudium, namentlich der englischen und französischen Aufklärung, macht die Bahn frei für jenes neue, das ganze Weltbewußtsein bestimmende Geschichtsgefühl, das mit dem Zeitalter Herders und der Romantik nun in Deutschland heraufsteigt[1]. Montesquieu war der erste, der an Stelle naturrechtlicher Theorien das Studium des positiven Staatsrechts stellte, und — ein Vorläufer der Romantiker — in dem berühmten Exkurs im 30. und 31. Buch des »Geists der Gesetze« die noch dem deutschen Klassizismus für barbarisch geltende Feudalverfassung zu verstehen und aus der Geschichte des Mittelalters zu begründen suchte. Wie er, wollten auch Hume und Voltaire, Ferguson und Robertson in ihren weitverbreiteten historischen und staatswissenschaftlichen Werken die geschichtlichen und natürlichen Bedingungen von Staat und Gesellschaft und ihre realen Elemente bestimmen. Die Übertragung des Kausalgesetzes auf die Geschichte schärfte den Blick für den gesetzmäßigen Zusammenhang der politischen Bildungen

[1] Es ist hier nicht der Ort, auf Ursprung und Genesis dieser Geschichtserkenntnis einzugehen, sondern es genügt, die Wirkung dieser Tatsache auf das politische Bewußtsein anzudeuten.

und Institutionen. In Deutschland suchte die Göttinger Historikerschule und namentlich das lebendige Staatsbewußtsein Schlözers die mit regem Eifer erweiterte Kenntnis des geschichtlichen und ethnographischen Stoffes in den praktischen Dienst der Aufklärungsbildung und ihrer politischen und philosophischen Prinzipien zu stellen. Wegen seiner Achtung vor der geschichtlichen Wirklichkeit erhoben sich Mösers Reform-Vorschläge und Beobachtungen so hoch über seine Zeit, in deren Voraussetzungen er doch noch befangen war. Herders Abneigung gegen Pöbelsinn und die Tyrannei erblicher Regierungen enthält zwar an politischen Forderungen nichts Neues. Der Haß gegen den Mechanismus des absoluten Staates beengt lange sein politisches Urteil und seine Staatsauffassung. Im Hinblick auf das Humanitätsziel der Geschichte sind auch ihm noch die staatlichen Institutionen ohne sittlichen Wert. Aber sein universaler historischer Sinn lehrt ihn auch den Staat im Zusammenhang der Geschichte sehen und erzieht zu einem tieferen Verständnis auch des politisch-gesellschaftlichen Lebens. Er selbst wünscht, »daß ein anderer Montesquieu uns den Geist der Gesetze und Regierungen auf unserer runden Erde nur durch die bekanntesten Jahrhunderte zu kosten gäbe, nicht nach leeren Namen dreier oder vier Regierungsformen, auch nicht nach witzigen Prinzipien des Staates, denn kein Staat ist auf ein Wortprinzipium gebaut, sondern allein durch die philosophische, lebendige Darstellung der bürgerlichen Geschichte«[1]. Hinter den wesentlich negierenden Theorien und Tendenzen seiner Zeit ahnt er mit historisch-politischem Instinkte das Entstehen und die positiv-schöpferische Bedeutung der nationalen Kräfte, die bald nach seinem Tode beginnen, die staatlichen Institutionen mit dem Gehalte des Volkslebens zu sättigen, und damit den eigentlichen Anstoß zur politischen Erneuerung Europas geben. Die Werke der englischen und französischen Historiker und Politiker seiner Zeit ruhen noch ganz auf den sozial- und kulturphilosophischen Grundlagen der Aufklärung. Ihr ratio-

[1] Ideen IX, 4 u. S. W. ed. Suphan IV, 201. — Ders. über H. polit. Urteil Dtsch. Rdsch. Nov. 1906 (»D. 19. Jahrh. im Spiegel d. klass. Dichtung d. 18.«).

nalistisch-dynamisches Verfahren kann daher Herders Bedürfnis nach genetischer Betrachtung nicht mehr genügen. Von dem staatsklugen Denker Hume vermag er nach eigenem Geständnis nicht Geschichte zu lernen. Die neue geisteswissenschaftliche Erkenntnis, mit der er ihre Auffassung vertieft und ihr Studium überhaupt erst für die ganze Lebensansicht praktisch und fruchtbar macht, bestimmt auch die Kulturphilosophie seiner beiden großen, dem Klassizismus angehörenden Werke.

Politik und Kulturphilosophie.

In dieser ist ein zweites wichtiges Ferment der Weiterbildung des politischen Denkens gegeben. Das Streben des Klassizismus nach allseitig-harmonischer Ausbildung der Individualität vollendete sich in dem Ideal eines neuen, lebendig-einheitlichen Kulturzusammenhangs. Gerade von der Freiheit der Persönlichkeit her, aus der die Idee des Rechtsstaates hervorging, wird das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit zu erfassen gesucht. Die Briefe zur Beförderung der Humanität und über ästhetische Erziehung stimmen in diesem Bemühen, trotz gänzlicher Verschiedenheit der eingeschlagenen Wege, überein. Die Philosophie lernt dabei, wie Schiller ausdrücklich fordert, von den Ereignissen der jüngsten Zeit. Das Fiasko des Versuches in revolutionärem Bruche das Problem der politischen Erneuerung gleichsam von außen zu lösen, schärft nicht nur das moralische, sondern auch das geschichtlich begründete Kulturbewußtsein. Nur auf dem breiten Fundament einer geistig-sittlichen Kultur des ganzen Volkes kann sich der vernunftgemäße Bau wahrer politischer Freiheit erheben, nun erst, infolge der inneren Einheit, das vollkommenste aller Kunstwerke. Unter diese Perspektive tritt das Ideal der Bildung. Nur durch sie entsteht eine »harmonische Einheit der Gesellschaft«. Sie bleibt daher nicht mehr auf den Einzelnen beschränkt, sondern ihr tiefster Sinn ist auf das öffentliche Leben gerichtet. Dieses Kulturgefühl entsteht diesseits von Friedrich dem Großen, Lessing und Kant. Auch noch für diesen war die empirische Gesellschaft nur staatlich-rechtlichen Charakters. Nur die politische Verfassung bildet

das gemeinschaftliche Eigentum der sonst isolierten Einzelnen. Die Kultur ist Privatbesitz. Ein äußerer Prozeß: die Ausbreitung und Verbesserung dieser Rechtsverfassung zur Garantie der »Freiheit« ist Inhalt und Ziel der Geschichte. Freiheit, d. h. das Individuelle, ist ein ethischer Begriff. Die staatliche Gemeinschaft ist nur legal. Eine sittliche Gemeinschaft von natürlicher Realität ist allein das kosmopolitische Ganze der menschlichen Gattung. Eins durch das allgemeingültige Vernunftsziel, d. h. eben die Rechtsverfassung, die dadurch im letzten Grunde in die Sphäre des Ethischen gehoben wird, ist sie das Subjekt der Geschichte. Aber auch in ihr ist der Fortschritt ein Mittel für den Einzelnen. Auch sie ist ein Aggregat.

Demgegenüber erwacht in der jüngeren Generation das Gefühl für den verlorenen geistig-sozialen Zusammenhang. Die Kulturphilosophie wird von selbst zur Kulturpädagogik. Der idealen organischen Einheit und Gemeinschaft des griechischen Lebens strebt die neuhumanistische Renaissance nach. Auch die Frühromantik ist — auf ihre Weise — von dieser kulturpädagogischen Tendenz erfüllt. Wegen des überwiegenden Bildungsinteresses, das zudem von der Entfaltung der feineren Gebiete des persönlichen Lebens ausgeht, trägt auch der Klassizismus noch den unpolitischen Zug der Aufklärung. Die Staatsphilosophie, bei Kant im Vordergrund, tritt weit zurück. Dennoch bereitet sich hier indirekt vermöge des gesellschaftlichen Ideals eine neue Staatsanschauung vor, die den Gegensatz des Liberalismus von Individuum und Staat überbrückt. Gerade weil die Idee des Staates erwartungsvoll zur Hälfte in einen Kulturbegriff verwandelt und auf die inneren Lebensbeziehungen gegründet, die Regierung daher nicht als das einigende Band der Gesellschaft empfunden wird, muß eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die äußere Institution, ja Verachtung des rechtlich-politischen Zwanges die Folge sein. Daher die scharfen Angriffe Herders auf die geschichtsphilosophische, die Kultur verdunkelnde Bedeutung des Staates bei Kant. Was bei ihm latent bleibt und sich nur negativ äußert, gewinnt aber schon in Schillers lebendigem Anteil

an historisch-politischen Ideen und Volksbewegungen positive Gestalt. Kantische Gedanken in das klassische Kulturideal einschmelzend, schreitet er von dem »dynamischen Staat der Rechte« zu dem »ethischen« und »ästhetischen« Staate fort, wo nicht nur der einzelne Wille dem allgemeinen unterworfen« ist, sondern wo sich »der Wille des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht«[1]. Die Entwicklung des politischen Bewußtseins erhält damit die Tendenz, den Staat im engeren Sinne immer mehr in den Kulturzusammenhang hineinzuziehen und mit seinen lebendigen Kräften zu erfüllen. Vermöge dieser theoretischen Einheit gehört auch der Klassizismus zu den Voraussetzungen für jene praktische »Ehe von Staat und Geist«, die im Zeitalter der deutschen Erhebung von so großer geschichtlicher Bedeutung geworden ist. Auf der eingeschlagenen Bahn fortschreitend, sieht die Romantik im Staat nicht mehr ein Produkt der Kabinettspolitik oder naturrechtlicher Konvention, sondern den organischen Ausdruck des gesamten Volkslebens; ja sie geht bisweilen so weit, ihn überhaupt nicht auf den im Verfassungsprinzip gewonnenen modernen Rechtsgedanken zu gründen, sondern nur auf die natürlich-historische, von Sitte und Religion garantierte Ordnung. Anderseits kann auch von Kant aus der formale Begriff des Staates erweitert und sein Wille mit dem ethischen Gehalt des Gattungslebens bereichert werden. Fichte vollzieht diese Synthese in seinen »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters«. Die Reden vertiefen die so geschaffene Einheit durch den Plan, in einer allgemeinen Volkserziehung den Geist der Bürger auf die im Staate wirkenden Vernunftzwecke zu richten. Diese Verschmelzung kulturphilosophischer Gedanken mit Kantscher Geschichtsphilosophie, die dem Staatsmechanismus die gesuchte lebendige Triebkraft liefert, erfolgt charakteristischerweise unter dem Einfluß

[1] Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 27. Briefe an den Herzog von Schleswig-Holstein-Augustenburg, 7: »Die Legalität allein kann bloß verhindern, daß Ungerechtigkeit nicht das Band der Gesellschaft zerreiße. Die Menschen wahrhaft und innig zu vereinigen, dazu gehört noch ein eigenes positives Band, der gesellige Charakter . . . .«

Fichte.

Wie Humboldt verwirft auch Fichte um der freien Bildung des Individuums willen den Gegenwartsstaat. Auch ihm ist trotz leidenschaftlicher politischer Erregung die Staatsvereinigung nur ein untergeordnetes Mittel, dem der wahre Zweck, der Mensch, nicht aufgeopfert werden darf. Eine allgemeine sittliche Reife soll sie einst ganz überflüssig machen. Dennoch ist der Staat für Fichte kein zufälliges Erzeugnis des Einzelnen, sondern ein notwendiger Ausdruck der Gattungsvernunft. Der Vernunftstaat vermittelt zwischen dem Notstaat und dem ethischen Ideal. Seine positive Idee steht der Wirklichkeit souverän gegenüber. Das Naturrecht (1796) deduziert sie, scheinbar ganz individualistisch, aus dem Zweck der Freiheit der Einzelnen. Der Rechtsvertrag ist zwar nicht die historische Quelle, aber doch, wie bei Kant, das regulative Prinzip des Staates. Vor der Konsequenz des Aufkündigungsrechtes wird nicht zurückgeschreckt. Staat bedeutet: Herrschaft der Gesetze durch gegenseitige Beschränkung der Freiheitssphären zur Sicherung der Urrechte, d. h. der notwendigen Bedingungen für die sittliche Entfaltung der Individualität in der sinnlichen Welt. Da das Volk die Quelle aller Gewalt ist, hat jeder Bürger Teil an der Souveränetät. Fichte war sein Leben lang überzeugter Republikaner. Die Erblichkeit der Repräsentation — die selbst, im Gegensatz zur Demokratie Rousseaus, durchweg notwendig ist — scheint ihm ein völlig vernunftwidriges Prinzip[1].

Abneigung nicht aus. Fr. Schlegel schreibt zwar, nachdem er jenen Aufsatz Humboldts gelesen, am 24. März 1793 an seinen Bruder: »Er verspricht einen sehr guten Schriftsteller.« Aber er hat ihm später, ebenso wie Novalis, nur geringe Sympathien entgegengebracht. (Vgl. Raich, Novalisbriefe S. 45 u. 49.) Dazu Leitzmann, Humboldts Ges. W. II, 402 — Schillers Brief an Goethe vom 16. August 1799 — und Walzels prinzipielle Bemerkungen Euphorion XII, S. 200.

[1] Noch 1813 (S. W. VII, 558) spottete er über die Theologen, die lehren, es sei Gottes Wille, den Fürsten zu gehorchen, statt dem Rechte! Gottes Wille sei, daß wir uns befreien! — Die Trennung der Gewalten kann teils nur technischer Natur sein, teils eine wirkliche Teilung der Souveränetät bedeuten. Montesquieu verteilt in seiner Idealmonarchie die Souveränetät an drei voneinander unabhängige Gewalten: Parlament (Gesetzgebung), Regierung (Exekutive), Gericht, König uud Volk sind gleichberechtigt. Bei Rousseau besitzt das Volk ungeteilt die

Aus dem Grundsatze, daß der Staat ein Mittel für die Einzelnen ist, scheint zunächst zu folgen, daß seine Aufgaben, wie bei Humboldt, möglichst beschränkt, und daß Staat und Regierung im alten Sinne identifiziert werden. Aber Fichtes ursprüngliche Herleitung des Staates aus einem bloßen Rechtsverhältnis der Einzelnen ist schon in seiner Jenenser Periode derart, daß sich sein Individualismus selbst aufhebt. Freilich gewinnt er, als ein Schüler Kants, den sozialen Zusammenhang der Staatsglieder nicht durch die mehr genetische und vom Wirken des Einzelnen ausgehende Betrachtung Humboldts, sondern gerade durch jene teleologische Deduktion des Staates, die das ganze in den Dienst des Einzelnen stellt und darum seine Funktionen erweitern muß. Vermöge eines eigentümlichen Eigentumsbegriffes als eines Rechtes auf Arbeit erhält nämlich der Staat nicht nur die Aufgabe des Rechtsschutzes, sondern auch die der Garantie jenes Rechtes und damit der Regelung des ganzen sozialen und wirtschaftlichen Lebens. Durch diese sozialistische Aufgabe, die von Anfang an im Begriffe des Staates enthalten ist, aber allmählich erst den reinen Rechtsgedanken überwindet, entsteht nun auch eine reale gesellschaftliche Verflechtung, die den Staatsbegriff aus einer Anstalt guter Polizei zu einer gewissen Volksgemeinschaft erweitert, die neben der Kulturgemeinschaft besteht, in welcher sich der Endzweck der Menschheit realisiert. In diesem Zusammenhang kennt schon »der geschlossene Handelsstaat« (1800) den Begriff Nation (Buch III, Kap. 7 Ende). Auch schon das »Naturrecht« versucht, ohne des Gedankens Herr zu werden, aus einer bloßen Summe ein körperschaftliches Ganzes zu machen. Sein »Vereinigungsvertrag« verbindet die Beziehungen der Bürger

---

Souveränetät. Als Ganzes übt es die Gesetzgebung. Die ausführende Gewalt liegt bei der Regierung, die nicht Repräsentant, sondern Beauftragte des Volkswillens ist. Auch in Kants Republikanismus ist das Volk der eigentliche Souverän und übt die Legislative. Aber die S. wird in der Exekutive der Regierung repräsentiert. Die demokratische Verfassung ist unmöglich. Fichte läßt das souveräne Volk die ganze Staatsgewalt einheitlich an eine verantwortliche und von einem Volksorgan, dem Ephorat, kontrollierte Regierung übertragen. Erst in ihr kommt der gemeinsame Wille des Volkes zum Ausdruck.

zu einem einheitlichen Volksleben. Die Freiheitssphären der Individuen sind getragen von dem Zusammenhalt der Gesamtheit. So steht die Fichtesche Staatsphilosophie in der Mitte zwischen dem extremen naturrechtlichen Individualismus und der historisch-organischen Staatsauffassung. Die Theorie geht begrifflich nicht auf. Ihr Dualismus offenbart einen geschichtlichen Übergang [1].

Fichte und die Romantik.

Der Eindruck von Fichtes Persönlichkeit war ein gewaltiger. Mit stolzer und revolutionärer Zuversicht fordert er eine Neugestaltung der Gesellschaft. Das Ziel der Kultur soll sein ein Zustand der »Unabhängigkeit von allem, was nicht unser reines Selbst ist«. Seine Lehre gibt der persönlichen Freiheit ein Recht, vor dem die Gleichheit des contrat social und der französischen Revolution verblaßt. Mit stürmischer Kraft und Freiheitsbegeisterung rüttelt er die trägen Bürgertugenden auf: »Haßt eure Fürsten nicht, euch selbst sollt ihr hassen,« mit Sarkasmus und Ironie führt er den Kampf gegen die rechtlose Herrschaft privilegierter Stände. Alles dies riß das junge und selbstbewußte, von heißem Drange nach einem neuen Lebensideal erfüllte Geschlecht der neunziger Jahre unwiderstehlich mit sich fort. Seine Emanzipation vom gesellschaftlichen Zwange, die Loslösung von der Aufklärungskultur, die der Lächerlichkeit verfällt, die revolutionäre Gärung aller überkommenen Werte, die damals die gebildete Gesellschaft ergreifen und von Dilthey als Zeithintergrund zu Schleiermachers Lehre von der Individualität unübertroffen geschildert worden sind, finden ihren kühnsten und leidenschaftlichsten Ausdruck in dem Kreise der Frühromantiker [2]. Wie Fichtes Idealismus

[1] Einschließlich des »Geschlossenen Handelsstaates« ist also Fichtes Staat während der Jenenser Periode politisch: eine repräsentative Republik, rechtlich und ethisch: ein Mittel für die Einzelnen (Zweck und Wert), wirtschaftlich: eine sozialistische Arbeitsorganisation (Aufgabe und Kompetenz), sozialphilosophisch: (Zusammensetzung), ein gewisses überindividuelles Ganze (eine »Allheit«, kein compositum, sondern ein »totum«, S. W. III, 202 f.). Die Schwierigkeit besteht in der Balancierung des naturrechtlichen Individualismus und des wirtschaftlich-sozialphilosophischen Kollektivismus. Vgl. M. Weber, F. Sozialismus, S. 60.

[2] Dilthey, Leben Schleiermachers I, besonders Seite 239 ff. Preußische

drängt ihr überströmendes Freiheitsgefühl auf eine Erneuerung des ganzen Lebens. Unter allen Zeitgenossen hat er den stärksten Einfluß und die nachhaltigste Wirkung auf ihr Denken und Wollen besessen[1]. Fichte, nicht Schelling ist der Philosoph der Frühromantik! Treu, als gelte es ihre Sache, stehen die Romantiker im Atheismusstreit zu dem »wackern Fichte«, der wie Wilhelm Schlegel an Novalis schreibt, »eigentlich für uns alle streitet«. Seine Philosophie, die das neugefühlte weltschöpferische Bewußtsein des menschlichen Geistes zum Mittelpunkt machte und unbetretene, nach innen führende Erkenntniswege den Suchenden offenbarte, wurde die »fröhliche Wissenschaft« (das Wort stammt von Fr. Schlegel), in deren Schule sich die romantische Weltanschauung ausbildete. Nur der Wilhelm Meister, »dieses schlechthin neue und einzige Buch«, das zum ersten Male die freie Bildung einer universalen nur aus sich selbst lebenden Persönlichkeit schildert, kann mit der Wissenschaftslehre an Bedeutung verglichen werden. Als die dritte der größten Tendenzen des ausgehenden Jahrhunderts nennt Friedrich Schlegel die französische Revolution. Von Anfang an hält der romantische Universalismus den Blick auf das öffentliche und staatliche Leben gerichtet. Das Ideal einer neuen Gesellschaft steht neben der geistigen Revolution in Poesie und Philosophie[2].

Jahrbücher 1867, S. 293. — E. Kircher, Philosophie der Romantik (1906), S. 166 f.

[1] Fr. Schlegel am 17. August 1795 an A. W. Schlegel: . . . »Der größte metaphysische Denker, der jetzt lebt, ist ein sehr populärer Schriftsteller. Das kannst Du aus den berühmten ‚Beiträgen' sehen. Vergleiche die hinreißende Beredsamkeit dieses Mannes in den Vorles. über die Best. d. Gelehrten mit Schillers stylisierten Deklamationsübungen. Er ist ein solcher, nach dem Hamlet vergebens seufzte, jeder Zug seines öffentlichen Lebens scheint zu sagen: Dies ist ein Mann.« Nicht nur das bald darauf erschienene »Naturrecht«, sondern auch die »Sittenlehre« (1798) findet daher seinen vollen Beifall. (An A. W. Schegel, Dez. 97; Walzel, Schlegelbriefe S. 341.)

[2] Die Anschauung von Gervinus, daß die Romantik, nur in ästhetischen Interessen befangen, sich gegenwartsunfroh vom Leben abgewendet habe, ist schon von Haym und Dilthey treffend widerlegt worden. Dilthey, Schleiermacher X: Niemals sei die Generation, der Schleiermacher angehöre, vaterlandslos oder gleichgültig gegen das, was geschah, gewesen. »Man könnte endlich

Durch Carolinens wechselvolles Schicksal, durch den Verkehr mit dem Reichardtschen Kreise standen die Brüder Schlegel in unmittelbarer, fast persönlicher Beziehung zu den politischen Zeitfragen. An Friedrichs Jugendschriften über griechische Literatur hat Haym das politische Interesse als ein seltenes Beispiel in der unpolitischen Zeit gerühmt. Schon 1793 beschäftigen ihn historische und staatswissenschaftliche Studien [1]. Rousseau erklärt er für den bedeutendsten politischen Schriftsteller. Der »echte Staat« des griechischen Republikanismus wird mit der »politischen Pfuscherei« der Gegenwart kontrastiert. Der Romantiker erscheint in diesen Lehr- und Jugendjahren ganz von liberalen Ideen erfüllt, als Aufklärer und Anhänger der Revolution. Er begeistert sich an den politischen Freiheitsgedanken des von ihm rezensierten geschichtsphilosophischen Versuches von Condorcet, an dessen Schilderung eines gesellschaftlichen Idealzustandes, »wo die Sonne nur freie Menschen bescheint, die keinen anderen Herrn als ihre Vernunft anerkennen, wo Despoten, Sklaven, Priester und ihre blödsinnigen und heuchlerischen Anhänger nur noch in der Geschichte oder auf der Bühne vorhanden sind«. Mit Humboldt protestiert er in einem Aufsatz über Georg Forster (1797) gegen den Beglückungszweck des Polizeistaates. Auch die edelste Absicht kann unrechtmäßige Gewalt nicht beschönigen. Daß die Republik von absolutem politischen Wert, daß die Souveränetät des Volkes heilig sei, begründet ausführlich der »Versuch über den Republikanismus« (1796). Der Aufsatz war ver-

---

die tiefgreifende Verschiedenheit zwischen dieser Generation und der vorhergegangenen in dieser Rücksicht erkennen.«

[1] Haym, Die romantische Schule S. 342, 881. — Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 193. — Fr. Schlegel an A. W. Schlegel, Oktober 1793 (Walzel, Schlegelbriefe S. 127): »Geschichte und Staatswissenschaft sind keine unbedeutende Aussicht in dem Entwurf meines künftigen Lebens.« Beim Lesen der bekanntesten neuen politischen Werke »fand ich nur einen wert, ihn zu erschöpfen: Rousseau«. »Seit einigen Monaten nun ist es meine liebste Erholung geworden, dem mächtigen rätselhaften Gange der Zeitbegebenheiten zu folgen.« Vgl. den Brief vom 24. November 1793 über das französische Volk und seine republikanische Freiheit (Walzel S. 145/6) und vom 26. August 1791 (Walzel S. 14). (»Montesquieu, Ferguson und Middleton habe ich gelesen«.)

anlaßt durch die Kantsche Schrift »Zum ewigen Frieden«. Geschrieben ist er unter dem starken Eindrucke der politischen Anschauungen Fichtes, von dem er schon die »Beiträge« gerühmt hatte, speziell des eben erschienenen »Naturrechts«. Friedrich Schlegel findet es »ganz unendlich reichhaltig«, wenn er auch — ein Platoniker — das »Aristotelesieren« nicht mag. »Der Republikanismus«, schreibt er damals an seinen Bruder, »liegt mir noch ein wenig näher am Herzen als die göttliche Kritik und die allergöttlichste Poesie.« »Ich werde glücklich sein, wenn ich erst in der Politik schwelgen kann[1].«

Dieser Enthusiasmus wird zunächst freilich, in der Blütezeit der Romantik, von dem »Feuerstrom ewiger Bildung« verschlungen. An Novalis ergeht die Warnung »Glauben und Liebe« nicht in die politische Welt zu verschleudern. Aber das tiefe Bemühen Fr. Schlegels, sein gärendes Denken und Fühlen zu einer umfassenden und geschlossenen Weltanschauung zu läutern, erweitert das Bildungsideal mit dem ästhetischen Exponenten zu einem universalen Kulturideal mit religiösem Zentrum. Nach der politisch scheinbar ganz gleichgültigen Athenäumszeit, besonders seit der Reise nach Paris (1802) tritt daher, mit veränderten Zielen das Jugendinteresse an der politischen Welt von neuem hervor. Das dritte Buch von »Lessings Geist« (1804) erklärt ausdrücklich, es sei die Aufgabe der neuen romantischen Weltanschauung, nicht nur den Geist, sondern auch die Formen des nationalen Lebens, Gesellschaft und Verfassung zu erneuern. Immer stärker wendet sich Fr. Schlegels Teilnahme dem öffentlichen Leben wieder zu. Als Staatsphilosoph und Publizist, als Dichter und Historiker sucht er das politische und nationale Gewissen der Zeit für die Sache der Romantik zu erwecken[2].

---

[1] Die Rezension (1795) und die beiden Aufsätze bei Minor, Fr. Schlegels Prosaische Jugendschriften Bd. II. — An A. W. Schlegel, 27. Mai 1796 (Walzel, a. a. O. Nr. 82).

[2] Ideen 106. — Mit dem Politiker Schlegel verhält es sich wie mit dem Historiker. Unser Erstaunen, schreibt Haym, ihn in der Wiener Periode so intensiv mit Geschichte beschäftigt zu sehen, verschwindet, wenn man sich der

Auch Hardenberg studierte das Naturrecht eifrig. Seine Briefe und Tagebuchfragmente zeigen, daß er sich viel und ernstlich mit Politik beschäftigte, als er nach seinem juristischen Examen (1794) in den Verwaltungsdienst eingetreten war[1]. Auch er nimmt damals Partei für die Revolutionsideen und faßt seine politischen Anschauungen als »Republikanismus« zusammen. Das Wort wird ihm Symbol einer neuen Form der Gemeinschaft, die dem ursprünglichen Sinn eine romantische Deutung gibt.

Denn wie in Fr. Schlegel bilden sich auch in ihm die Zeitideen um. Dieser Umbildungsprozeß, der sich damit in der Romantik selbst vollzieht, ist durch den Zusammenhang des deutschen Geisteslebens bedingt. Für die Entwicklung der

---

Studien in den Leipziger und Dresdener Jahren erinnert. In den enzyklopädischen Vorlesungen zu Paris und Köln (1804/6), wo er nach Zerstreuung des romantischen Kreises das neue Evangelium des »vollkommenen Idealismus« in »partibus infidelium« verkündete, hat Fr. Schlegel in drei Büchern Natur- und Staatsrecht, Politik und Völkerrecht zuerst eine umfassende Darstellung der romantisch-politischen Anschauungen gegeben. (Windischm. Philos. Vorl. Bd. II, S. 306—396.) Seine Zeitgedichte (er ist auch einer der ersten, der im Liede zum Freiheitskampf gegen Napoleon aufruft!) gehören zu den Anfängen der politischen Lyrik, die die Romantik erzeugt (vgl. den Brief A. W. Schlegels an Fouqué, 1806 aus Genf, über das Wartburg- und Rheingedicht seines Bruders in d. »Europa«: »Wir bedürfen einer patriotischen Poesie« und Eichendorff, Geschichte der poetischen Nat.-Literatur II, S. 84.) Mit Staunen und Wehmut erfüllt ihn 1808 der Anblick der von »drohenden Anzeichen schwangeren, ruinenvollen Geschichte des letzten Jahrhunderts«, weil er »die ersten Geister der Deutschen seit mehr als 50 Jahren einzig und allein in eine bloß ästhetische Ansicht der Dinge so ganz verloren« sieht. Es sei endlich Zeit, die ästhetische Träumerei und Formenspielerei aufzugeben und sich den größeren Aufgaben der Gegenwart zuzuwenden. (Rezension von Ad. Müllers Vorlesungen über deutsche Literatur in den Heidelberger Jahrbüchern, Kürschner D. N.-L. 143, S. 419.) In der »vollen Gleichgültigkeit, ja Geringschätzung gegen alles, was den Staat und das öffentliche Leben betraf«, erblickt er in den Vorlesungen über neuere Geschichte einen Hauptgrund des im 17. und 18. Jahrhundert sich ausbreitenden Verfalls. (S. W. XI, 341.)

[1] Raich, Nov. Briefwechsel, Nr. 2, S. 9 an Fr. Schlegel 1. August 1794. — Nr. 5 an denselben 1. Januar 1797. — Nr. 16, S. 47 an denselben 26. Dezember 1797. — Tagebuch von 1797 (Heilborn 1, 267), 27. April, 26. Mai, 10. Juni. — Fr. v. H., Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs S. 58. — — Auch die kleine Biographie H. vom Kreisamtmann Just, seinem Vorgesetzten und Freund, hebt neben der praktischen Tüchtigkeit ausdrücklich das rege politische Interesse hervor. —

politischen Anschauungen Deutschlands seit der Revolution ist es ja charakteristisch, daß neben dem breiten Strome der modernen liberalen und demokratischen Ideen, die zum größten Teil vom Ausland doktrinär übernommen werden, die idealistische Geisteswelle die Forderung einer Neubildung erhebt, die an Stelle des herrschenden Sozialmechanismus und äußerer Befreiung die Wurzeln des Staates tiefer in die von großen allgemeinen Impulsen bestimmten Energien sittlich-sozialen Lebens senken soll. Das politische Problem verwandelte sich in ein sozialphilosophisches, das sozialphilosophische in ein Kulturproblem. Dadurch aber, daß die politischen Fragen in diesen weiten Zusammenhang gezogen werden, verändert sich nicht nur die ursprüngliche Tendenz ihrer Lösung, sondern sie geraten auch in unmittelbare Abhängigkeit von der ganzen Form der Lebensansicht und ihrer Entwicklung. Verschiebt sich diese philosophische Grundlage, so muß auch ein Umschwung der staatlichen und gesellschaftlichen Anschauungen erfolgen. Neue positive Ziele tauchen von selbst auf. Von den geschichtlichen Ereignissen herausgefordert und belebt gewinnen diese praktischen Konsequenzen zentralere Bedeutung. Gerade Fichte, der Prophet der revolutionären Ideale, ist ein Typus für die innerlich tief begründete Gegenströmung, die seit 1800 deutlich sichtbar wird und auch die Romantik ergreift[1]. Religion und Staat, in neues Leben getaucht, werden jetzt die Pole seines Denkens. Fichtes Philosophie ist zwar wie die romantische nur eine. Aber sie bildet sich um. Die Akzente verschieben sich. Die Aufklärung, deren Vernunft- und Freiheitsgedanken er einst zu den seinigen gemacht, wird ihm wegen ihrer Begünstigung des Egoismus zum Zeitalter der Sündhaftigkeit. Die pantheistischen Elemente seiner Philosophie treten bestimmend hervor. Die Metaphysik wird zur Religion, die unendliche Tätigkeit des absoluten Ich wandelt sich zum unendlichen göttlichen Sein. In der Einheit mit ihm findet das rastlose

---

[1] Das Tiefste über diesen Zusammenhang Fichtes mit der R. finde ich bei Wundt, Ethik I [3], S. 442 ff.

Streben des Individuums jetzt Ruhe und Seligkeit. Die objektiven Mächte des Lebens siegen über die subjektiven. Der Staat erscheint Fichte nunmehr, ganz wie Hegel später will, als die höchste Offenbarung der sittlichen Weltordnung im Endlichen. Er ist kein Mittel für die Einzelnen mehr, sondern das unmittelbare Ziel ihrer sittlichen Aufopferung für das übersinnliche Leben der Gattung. Seine Kulturbedeutung wächst über die ökonomischen Zwecke hinaus. Er soll der Erzieher des Volkes sein. Wie sich das kosmopolitische Bildungsideal in der Nation vollendet, so übernimmt der Nationalstaat die Aufgabe des Vernunftstaates. Für das stolze Überlegenheitsgefühl des deutschen Idealismus über die »falsche Auslandsphilosophie« ist die deutsche Nation die Nation schlechthin. Sie ist die auserwählte Führerin zum Reiche der Freiheit und Vernunft. Damit sie, durch ihre metaphysische Bestimmung geeint, sich zur Lösung dieser Aufgabe noch fester in gemeinsamer Geschichte zu Einem Volke zusammenschließt, erwägt Fichte in dem »Entwurf einer politischen Schrift aus dem Frühling 1813« auch den Gedanken ihrer vollen politischen Einigung unter einem preußischen Kaisertum.

Unter dem Anstoß derselben geschichtlichen Entwicklungstendenzen steht auch die Frühromantik vor der gleichen Aufgabe einer Neubildung des politischen Systems. Ihre philosophische und politische Entwicklung ist daher eine teils bewußte, teils unbewußte Auseinandersetzung mit Fichte. Zwischen beiden Weltanschauungen waltet eine merkwürdige und durchgehende Parallelität, die betont und hervorgehoben werden muß, obwohl die Romantiker das System des reinen Idealismus von Anfang an durch eine neue Philosophie der Geschichte und Natur zu ergänzen und zu füllen suchen. Aber bei allem Parallelismus, bei aller inhaltlichen Verwandtschaft und Wechselwirkung stellt sich doch der tiefe Unterschied in den psychologischen Voraussetzungen und Denkformen, und die Kluft in den Ansichten der Dinge selbst allmählich immer deutlicher heraus. Die Gedanken Fichtes erhalten bei ihrer Übernahme in die Romantik einen ganz anderen Geist. Gerade

aus einem Vergleich ihrer Sozial- und Staatsphilosophie, wie ihrer Nationalidee tritt dies Verhältnis vielleicht am schärfsten hervor. Schon Fr. Schlegels Schrift über den Republikanismus (1796) offenbart in ihrer Definition des Staates und der Interpretation des »politischen Imperativs« die ganze Verschiedenheit zwischen dem Romantiker und seinem Vorbild, die auch in der dritten These bei seiner Habilitation: »Philosophia moralis est subordinanda politicae«, ein Jahr nach Erscheinen der Sittenlehre, wiederum aufleuchtet. Überhaupt muß bei einer Quellenanalyse der romantischen Weltansicht ihr durchaus originaler, ja autodidaktischer Charakter, der auch die Entlehnung zur Neuschöpfung macht, noch viel mehr beachtet werden. Nur von Fichte her kann man die romantische Philosophie verstehen, aber dieser selbst ist kein »romantischer Philosoph«. Daß er die »empirische Beschränktheit« des Zeitalters, die noch Kant stehen gelassen, bis auf die Wurzel zerstört habe, gilt als sein unvergängliches Verdienst. Aber sein Idealismus erscheint nur als notwendige Vorstufe zu einem höheren Realismus; der neuen Erkenntnis dieses »objektiven und vollkommenen«, d. h. mystischen Idealismus von Novalis und Friedr. Schlegel kann er nicht genügen. Trotz aller Verehrung vermag es dieser schon in der Athenäumszeit nicht, ihn zur Gemeinschaft des engeren Kreises zu zählen, und noch in der Rezension der Berliner Schriften Fichtes in den Heidelberger Jahrbüchern (1808) zieht er eine scharfe Grenze, da sich die »eigentliche Grundidee seines Systems« nicht wesentlich verändert habe. Ein eigentümlicher Dualismus von Fremdheit und Verwandtschaft charakterisiert das Verhältnis, das schließlich in gänzlichem Mißverstehen zerfällt. Fichte erklärt die romantische »Schwärmerei« für die notwendige Gegenseite des »falschen Rationalismus«, und die Romantik sieht in ihm »schließlich auch nur einen aus der Vernünftigkeit des Zeitalters« [1].

[1] Walzel, Schlegelbriefe, S. 310: »Der Gedanke, ob sie Fichte einleuchten werden, stört mich bei den Philosophischen Fragmenten. Bei unserer Gemeinschaftlichkeit wäre das ganz anders.« — A. W. Schlegel, 4. April 1809 an Tieck

Eine Notiz von Novalis lautet: »Geheimnis der Individualität. Fichtens Mißverständnis der Individualität«. An einer bekannten Stelle seiner Vorlesungen über das gegenwärtige Zeitalter hat Fichte dieses von »Dunkel-Schöngeistern« in Umlauf gebrachte »Stichwort« bekämpft, da er in ihm die Unterwerfung der Einzelnen unter die im Staate sich auswirkenden Gattungsideen bedroht sieht. Friedrich Schlegel, damals schon ein anderer geworden, ist gleichwohl in der erwähnten Rezension die Antwort nicht schuldig geblieben[1]. Sie betrifft den Wesensunterschied der beiden Weltanschauungen und ihr letztes Problem. Da Fichte die konkrete Fülle der Individualität nicht anerkenne, gelange er auch nicht aus idealistischer Atomistik heraus zur rechten Einheit. In der Individualität und ihrer Auffassung liegt der Kern. Als Zielbegriff beherrscht sie das Denken und bestimmt das Eigne und Gemeinsame in dem für Fichte wie für die Romantik so wichtigen Verhältnis des sinnlich-empirischen Einzelnen zur übersinnlichen Einheit, und in der Auffassung von sozialer Gemeinschaft und Geschichte. Beide stehen in einer neuen Zeit. Fichte sucht die Aufklärung, deren Epigonentum und sonderbare Meinungen er verspottet, durch Umschmelzen ihrer Grundgedanken in dem Idealismus seiner überpersönlichen Lehre zu überwinden. In vielem ist er ihr Erbe. Die Romantik haßt sie unerbittlich und unmittelbar aus ihrem Lebensgefühl. Ihre Philosophie ist unzertrennlich von ihrem Charakter. Nur von ihm aus kann ihre Sonderstellung im Zusammenhang des Geisteslebens, wie die

---

(Briefe an T. ed. Holtei III, S. 295): »Es ist aus mit ihm.« — Dorothea aus Cöln an Frau Paulus 30. Juni 1806: Welch teuflischer Hochmut steckt in Fichtes neuen Schriften. Wie kann man so verpreußen. — Fr. Schlegel selbst in seiner Rezension in den H. Jahrb. (Kürschner, D. N.-L. Bd. 143, S. 315): Die geglaubte Übereinstimmung seiner ehemaligen Freunde (Herrn Fichtes!) sei doch keine volle gewesen, sondern habe nur in polemischer Hinsicht gegen die Zeit und in gemeinschaftlichem Gebrauch gewisser Formen und Methoden stattgefunden. Auch hier vergleicht er seine Philosophie mit der des Aristoteles (S. 328). — Vgl. noch Vorl. über Gesch. d. a. u. n. Liter. (ed. 1815). S. 329. — —

[1] Novalis, Heilborn 2, S. 582. — Fichte, S. W. VII, S. 69. — Fr. Schlegel, D. N. L. 143, S. 332.

eigenartige Schwierigkeit einer Weiterentwicklung ihrer politischen Anschauungen in dem angedeuteten Sinne erkannt werden. Während diese schon in Fichtes Jenenser Periode viel mehr vorbereitet erscheint, wird durch eine Betrachtung des romantischen Persönlichkeitsbewußtseins das Problem zunächst nur verschärft und erweitert.

II. Charakter der Frühromantik.

Verhältnis zu Sturm und Drang.

Man darf über dem hohen und originalen Aufschwung des deutschen Geisteslebens am Ende des 18. Jahrhunderts nicht vergessen, daß seinem Reichtum und seiner Größe nur eine sehr relative Breite der Wirkung entsprach. Fast isoliert standen die Xeniendichter. Als »wenige Edle« und daher voll übermütigen Enthusiasmus greifen die Romantiker die Vernunftherrschaft an, die sie noch rings um sich finden. Mit dem Genialitätsbewußtsein der Stürmer und Dränger stellen sie dem Intellektualismus der Aufklärung Phantasie und Gefühl als die bewegenden Seelenmächte gegenüber. »Im Dunkel verliert sich die Wurzel unseres Daseins, auf einem unauflöslichen Geheimnis beruht der Zauber des Lebens«: das ist der Satz, in dem noch in der »Europa« A. W. Schlegels Polemik gegen den »Geist des Zeitalters« gipfelt.

Aber in Gefühl und Enthusiasmus erschöpft sich die Romantik nicht. Die Stürmer und Dränger zwar leben ganz in der Natur, sie fühlen sich als ihren Teil, als eine ursprüngliche Einheit. Der romantische Subjektivismus aber, gesteigert und verfeinert, steht wie das Fichtesche Ich der Natur gegenüber. Mit der affektvollen »Sinnlichkeit«, dem »seelischen Urphänomen« von Sturm und Drang verbindet er eine klare Bewußtheit. »Berauscht von Entzücken und doch jedes Eindrucks bewußt« schwimmt Heinrich von Ofterdingen dem leuchtenden Strome nach, der ihn zu der blauen Blume trägt. Wie der »mit Besonnenheit schwelgende« Julius in der Lucinde genießt er nicht bloß, sondern fühlt und genießt auch den Genuß. »Usurpa-

tionen der Phantasie über das Gefühl« nennt A. W. Schlegel die Regungen, die aus dieser Doppelheit des Bewußtseins hervorgehen. Ricarda Huch hat die innere Zerspaltung des romantischen Menschen, den Gegensatz von dionysischer Trunkenheit und apollinischer Besonnenheit, von »Bewußtem« und »Unbewußtem« mit feinfühliger Anschaulichkeit geschildert[1]. Die Romantiker selbst wissen um diesen Dualismus, ihn auszugleichen ist ihr Ziel. Novalis formuliert: »Klarer Verstand mit warmer Phantasie verschwistert, ist die ächte gesundheitbringende Seelenkost.« Im Kunstwerk soll alles Absicht und alles Instinkt sein. Aber diese gesuchte Einheit der höchsten Kunst ruht doch auf dem Wissen, dem subjektiven sowohl wie auf dem objektiven der Kunsttheorie. Die Kraftgenieperiode, führt A. W. Schlegel aus, habe zwar verlangt: das Genie solle völlig blind sein, aber »der Erfolg war auch danach«[2]. In den Werken des heutigen Dichters müsse sich »eine höhere Reflexion wieder in Unbewußtsein untertauchen«. Deswegen sei Universalität unentbehrlich. Nicht nur die umfassendsten Studien antiker und moderner Poesie müsse er gemacht haben, sondern auch Philosoph, Physiker, Histo-

---

[1] Trotz der unbestimmten Vieldeutigkeit lassen sich schwerlich bessere Ausdrücke finden. »Unbewußt« (»Die blinde Seele«) bedeutet bei R. H. sowohl Instinkt, Gefühl, Affekt wie passives oder Unterbewußtsein, dem auch die vom Intellekt schon aufgenommenen emotionalen Funktionen noch angehören. »Bewußtsein« (»sehende Seele«) dementsprechend Intellekt, Denken und aktives Bewußtsein, Bewußtheit. — Joel, Nietzsche u. d. Romantik S. 356: »Das bloße Vortreten des Gefühls oder des Willens macht nicht den Romantiker. Erst das reflexiv gewordene Gefühl, die intellektualisierte Leidenschaft, gerade die Zerrissenheit der Seele durch die Mischung ihrer Funktionen ist romantisch. — Vgl. Schopenhauer, den echtesten romantischen Philosophen unter Kants Nachfolgern, Neue Paralipomena, § 657. — Walzel, Archiv f. Stud. d. n. Sprachen 107.

[2] Nov. H. 2, 331. — Athenfrgm. 428: — »daß ein solcher Charakter ein vollendetes praktisches Genie wäre, daß bei ihm alles Absicht und alles Instinkt, alles Willkür und alles Natur sein würde, das kann man sagen, aber ein Wort, um das Wesen dieses Charakters zu bezeichnen, wird vergebens gesucht.« — R. Huch, Blütezeit d. R. S. 109 f. — D. L.-D. 17, 29 (A. W. Schlegels Berliner Vorlesungen gehalten Winter 1801/2, 1802/3, 1803/4, ed. Minor, Deutsche Literatur-Denkmäler 17—19). Vgl. Joachimi, Die Weltanschauung d. Romant. S. 103, 164 ff., 178 ff. — — D. L.-D. 18, 90. —

riker sein. Werther freilich bekennt: »Ich will das Gegenwärtige genießen, und das Vergangene soll mir vergangen sein.« Wie Rousseau verachtet er das Denken: »Ach, was ich weiß, kann jeder wissen, mein Herz habe ich allein.« Novalis aber schreibt voll magischer Entdeckerfreude: »Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde wie meine Braut: Sophie. Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigensten Selbst«[1]. In einem Symbole schließt er wie Jakob Böhme Leben und Weisheit, höchstes Fühlen und höchstes Wissen ein. Goethe und Fichte, Poesie und Philosophie sind die Pole der Früh-Romantik. Künstlerischer Lebensgenuß vereint sich mit Faustischem Trieb nach Erkenntnis. Auf das Letzte und Höchste, auf die eine Wissenschaft vom Zusammenhang des Ganzen ist der Sinn gerichtet. Aber die Verwirrung zwischen dem Übermaß der Gedanken und der Intensität des Erlebens verhindert, das Geschaute abgeschlossen und klar darzustellen, und so entsteht die Fülle tiefsinniger, schwer deutbarer Aphorismen und Fragmente: Romantische Systemlosigkeit aus System[2].

Verhältnis zu Klassizismus und Idealphilosophie.

Die Ästhetik ist die Vermittlerin zwischen philosophischer Spekulation und dem unmittelbaren Welt- und Lebensgefühl. Wahrheit und Schönheit, Philosophie und Kunst, Reflexion und Produktion ist in der Romantik Eins. In dieser Anschauung ist sie dem Klassizismus und namentlich der Kunstphilosophie des transzendentalen Idealismus aufs nächste verwandt. Haym, der Gervinus und den Zusammenhängen mit der Genieperiode gegenüber ihre Bewußtheit und Reflexion betont, findet den Wesensausdruck romantischen Fühlens und Denkens geradezu in Schellings Identitätssystem, das jene Kunstformel zur »romantischen Weltformel« erweitere. Dennoch ist, von der formalen Beziehung zwischen Kunstwerk und Weltgestaltung abgesehen, das Identitätssystem in der Art seiner ästhetischen Grundlage,

[1] An Fr. Schlegel 8. Juli 1796 (Raich a. a. O. S. 20 f.).

[2] Vgl. Dilthey, Schleiermacher S. 354. — Schopenhauer, Neue Paralip. § 630!

und der darin zum Ausdruck kommenden Gefühlsanschauung wie in seiner Methode und Weltansicht so unromantisch wie die von den Romantikern begeistert aufgenommene Wissenschaftslehre[1]. Wie hier der Voluntarismus romantischer Psychologie dem transzendenten Vernunftwillen, der das bewußte und bewußtlose Element des Fichteschen Systems vereint, den subjektiven »Gefühlswillen«[2] entgegenstellt und damit der verlockenden Lehre von der Erscheinung der Welt im Ich durch die unbewußt produzierende Einbildungskraft und ihrem Bewußtwerden im Akte des Sichselbsterfassens einen wesentlich anderen Sinn gibt, so ist auch die romantische Spannung zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein und ihre

---

[1] Vgl. E. Kirchers an Ausblicken und Anregungen reiche Besprechung von Drews Neuausgabe der Münchener Vorlesungen Schellings, Euphorion X, S. 313 ff. und die den Wesensunterschied von Sch. u. d. Romt. betreffenden Stellen in seinem hinterlassenen Buche »Philosophie der Romantik (1906), besond. S. 196, 214, 219, 224, 237. Obwohl es mehrfach zum Widerspruch herausfordert, läßt es, aus unmittelbarem Erleben geschöpft, nur bedauern, daß dem Verfasser Vollendung und letzte Durchdringung nicht vergönnt war. Auf dem Problem, an dem sich nach ihm endgültig die Systeme scheiden, ist auch die vorliegende Arbeit aufgebaut worden. — Insofern Schelling einer der Hauptrepräsentanten des Empfindens der jüngeren Generation ist und ebenfalls Fichtes Philosophie durch Hereinziehen neuer Inhalte, namentlich der Natur, weiterbildet, steht er natürlich, nicht nur persönlich, dem Schlegelschen Kreise um vieles näher als Fichte. Eben wegen dieser Gleichaltrigkeit und Gleichzeitigkeit der Entwicklung aber hat er fast keinen direkten Einfluß auf ihn gehabt. Unabhängig von ihm bildet sich die frühromantische Weltanschauung aus, größtenteils eine andere Richtung von Fichte aus einschlagend. Sachliche Unterschiede, nicht persönliche Differenzen, sind die Ursache der auftretenden Abneigung. Am engsten ist die Berührung 1797/98 bei den ersten Entwürfen zur Naturphilosophie. Dann folgt steigende Entfremdung; nur A. W. Schlegel bleibt nach Zerstreuung des Bundes Sch. in freundschaftlichem Gedankenaustausch verbunden. Fr. Schlegel fühlt sich erst, etwa seit 1806, von der Theosophie des späteren Schelling wieder angezogen. — Vgl. Novalis, Raich S. 48, 66, 76. — Fr. Schlegel, November 1798 und April 1799 an Caroline (Waitz I, S. 229, 249). Vollständiges Verwerfen des Identitätssystems in dem Brief an Schleiermacher vom 12. April 1802. Wohlwollende, aber unbedingte Ablehnung von Schellings »Intellektualphilosophie« in den Philos. Vorlesungen (Windischm. I, S. 198, 471, 243). Briefe an Frau Paulus aus Cöln vom 19. Juni 1804 und 28. April 1805 (Reichlin-Meldegg, »Paulus und seine Zeit« II, S. 318, 328). D. N.-L. 143, 341. Windischm. Ph.-V. II, S. 486, 493. — Schellings Urteil über Schlegel: Aus Schellings Leben . . . 2, 156, 164. — Vgl. Haym 842, 844.

[2] Vgl. Joel, a. a. O. S. 247.

Lösung im Kunstwerk der Identität der bewußten und unbewußten transzendentalen Tätigkeitsreihe und ihrer metaphysischen Indifferenz völlig heterogen. Das Wesen des absoluten, indifferenten Seins ist nicht das unendliche und vollendete Wollen (die »Liebe«), sondern die Intelligenz[1]. Der Ästhetiker Schelling, von der absoluten Vorbildlichkeit der Antike überzeugt — Haym selbst muß es hervorheben — ist nur »in sehr bedingter Weise« ein Romantiker zu nennen. So ist auch die Form der Weltgestaltung, dem Kunstwerk analog, bei den Romantikern und ihm eine ganz verschiedene. Auch Schelling ist nur im weiteren Sinne ein »romantischer Philosoph«. Immer klarer wird sich herausstellen, daß die spezifisch romantische Naturphilosophie der seinen gegenüber ein originales daneben bedeutet. Auch Geschichts- und Staatsphilosophie werden von dem kunstmetaphysischen Prinzip der Identität beherrscht. Gerade hier ist die Annäherung z. Z. sehr stark. Der Unterschied in der philosophischen Begründung und im geschichtlichen Empfinden selbst bleibt bestehen. Die Gemeinsamkeit des Problems und der Parallelismus der Lösung beweist die Einheit der auf gleichen Voraussetzungen nach gleichen Zielen strebenden Zeit. Das Prinzip der Schellingschen Kunstphilosophie, in dessen neuem Erleben sich der letzte Inhalt seines Systems konzentriert, ist ja vorromantisch. Schon von Fichte am Ende der »Sittenlehre« formuliert, geht es auf die Idee des Klassizismus zurück, die Einheit des theoretischen und praktischen Ich, des Sinnlichen und Übersinnlichen im Ästhetischen zu finden. Von Klassizismus geht aber auch die Frühromantik aus.

[1] Haym S. 859 ff. — Schon A. W. Schlegel ist in seinen Berliner Vorlesungen, psychologische mit philosophischen Begriffen vertauschend, aus der romantischen Ästhetik in die metaphysische Spekulation der Transzendentalphilosophie geraten. Diese Vorlesungen geben zwar ein klares und ohne den esoterischen Symbolismus gezeichnetes Bild der romantischen Anschauungen, das zu den wertvollsten und vollständigsten gehört. Aber sie sind mit Vorsicht zu benützen, da A. W. Schlegel, mehr ein romantisches Talent, als ein originaler romantischer Denker und Charakter, die Gedanken seines Bruders und Hardenbergs oft mit Hilfe der Schellingschen Philosophie zu gangbarer Münze geprägt hat. D. L. D 17, S. 89, 90, 55, 81, 83!

Von literaturhistorischer Seite ist neuerdings wieder betont worden, daß die Romantische Schule nur von seinen Tendenzen aus zu verstehen ist. Trotz persönlicher Differenzen vereint beide ein gleiches Streben nach jenem neuen Lebensideale, das von dem noch unverblaßten Worte Bildung zauberhaft umschlossen wird. Auch der Klassizismus ist ein Glied in der Geschichte des subjektivistischen Gefühlslebens. Eine unmittelbare Fortsetzung von Sturm und Drang versucht er durch eine Synthese von rationalen und Gefühlselementen eine Abklärung der gärenden Lebensansichten. Dilthey besonders hat seine geschichtliche Bedeutung für die Verbindung des enthusiastischen Lebensgefühles der Zeit und wissenschaftlicher Reflexion beschrieben. Der Künstler ist ohne Weltanschauung nicht zu denken. Was Fichte und Goethe für die Romantik, ist für Schiller Goethe und Kant. Er fühlt in sich dichterische Leidenschaft und das sittliche Bewußtsein des Philosophen. Schöpfer und Denker sind Eins. Gerade Schiller, der seine Ästhetik noch nicht vom Psychologischen abgelöst hat, berührt sich in seiner »Kulturpsychologie der Kunst,« deren geschichtsphilosophische Gedanken das Bildungsproblem der neuhumanistischen Renaissance mit dem charakteristischen ästhetischen Problem der Zeit verschmelzen, eng mit Friedrich Schlegel, der ihn einst mit seinem Freunde Hardenberg noch mehr bewunderte als der getreuere Bruder. Obgleich der Romantiker zweifellos das Problem umfassender und geschichtlicher faßt[1], empfinden sie doch beide den von Rousseau in den Vordergrund philosophischen Interesses gerückten Gegensatz von Natur und Kultur, gerade weil

[1] Das »Okjektive«, das durch das Studium der Griechen neu erstehen soll, bedeutet bei Fr. Schlegel dreierlei: 1. Das allgemeine Menschentum. Es ist das Geheimnis der Griechen im Individuellen objektiv zu sein. (An seine Stelle tritt im Gespräch über die Poesie [1800] der Weltgehalt der All-Einheit, das Unendliche.) 2. Im Gegensatz zum Modern-Interessanten einen dem »Naiven« parallel gehenden, wenn auch wesentlich verschiedenen ästhetisch-psychologischen Begriff der Darstellung. 3. Im Gegensatz zu moderner Zerrissenheit und Vereinzelung aller Bildungskräfte den organischen Kulturzusammenhang und Kulturmonismus, dessen hohes Urbild die Stileinheit der Griechen ist. —

sie ihn nicht mehr vom Standpunkt der Aufklärung, sondern mit der neuen subjektivistischen Form einer Mischung von Sehnsucht und Stolz erfassen, als den Gegensatz von moderner Zerrissenheit und antiker Harmonie, von künstlichem Verstand und natürlichem Trieb, dessen ungestörtes Gleichgewicht mit dem Apollinischen Bewußtsein von subjektiver Ideendichtung zu objektiver Darstellung drängt. Beide suchen die verlorene Einheit, die dort unbewußt und von selbst sich herstellt, auf der höheren Stufe eines dritten Reiches wiederzuerlangen, ohne dabei ihr modernes Wesen aufzugeben. Seines eigenen Wertes sich bewußt, strebt der sentimentalische Dichter nach der naiven Natur der Alten, und der Romantiker verlangt vom höchsten Kunstschaffen, in bewußter Objektivität, d. h. mit Ironie, »Kunst in zweite Natur« zu verwandeln.

Trotz dieser im Grunde der Zeit wurzelnden Verwandtschaft ist der Unterschied der Persönlichkeiten unverwischbar. Der Klassizismus erreicht eine sittlich ausgeglichene, von teleologischen Prinzipien geleitete Einheit. Männer aus einem Gusse entstehen, plastisch und mit wenigen starken Zügen. Der bewußten Klarheit ihrer Lebensarbeit steht die Leidenschaft der romantischen Lebenskunst gegenüber.

Romantischer Subjektivismus.

In ihr wird die Lösung noch gesucht. Der ruhelose Konflikt, der das Bewußtsein selbst in das dionysische und apollinische Ich entzweit, macht den Gegensatz so bezeichnend. Aus der inneren Spannung entsteht jene »grenzenlose Reizbarkeit des Gemüts«, von der Novalis das charakteristische Bekenntnis in sein Tagebuch schreibt: »Wer eine reitzbare Seele hat, bei dem weckt ganz natürlich die Gegenwart Eines Unglücks die ganze Schar des anderen Unglücks auf, und nun geht's in Sturm und Zittern alles bunt durcheinander ohne Verstand und Überlegung.« Mit bewußter Erziehung sucht dann der Verstand wieder zu ordnen und zu klären. Aus dem kongenialen Erfassen der Natur Hamlets hat Ricarda Huch Friedrich Schlegels Charakter gedeutet. »Un-

glücklich wer ihn versteht,« schreibt er an seinen Bruder Wilhelm, »ich war mehrere Tage wie außer mir«. Bis zum Durchkosten der »Disharmonie« und Krankheit steigert sich die romantische Feinfühligkeit. Der Reichtum nervösen Lebens und die leichte Aufnahmefähigkeit neuer Reize ist freilich in dem Grade Zeiterscheinung überhaupt, daß Wilhelm von Humboldt vom Historiker seiner Zeit auch die Eigenschaft des »philosophischen Arztes« fordern zu müssen glaubt[1]. Aber von sentimentaler Selbstbespiegelung und pietistischer Zerlegung des Innern unterscheiden sich die Romantiker wesentlich durch die optimistische Freude und Stärke ihres Lebensdranges. Das Unbewußte und Emotionale beherrscht ihr psychisches Leben.

„Intension."

Darum scheint ihnen die Individualität unendlich und schlechthin wertvoll. Als Entdecker steigen sie in ihre Tiefen, mit Lust und Übermut stürzen sie sich in das Chaos neu gefühlten, unerschöpflichen Lebens. Nach innen ist ihr Bewußtsein gewandt. Jenes Gedicht A. W. Schlegels, das »die hohe Glut der leuchtenden Lucinde« feiert, faßt sein Wesen in die feingeformten Verse: »Der Geist muß sich, um nicht der Welt zu fröhnen, zur Weltanschauung in sich selbst vertiefen. Begreifend schafft er Kräfte, welche schliefen, die durch Bewußtsein sich als mündig krönen.« Fühlen, sagt Novalis, verhält sich zum Denken wie das Sein zum Darstellen. Im »Gemüt« des Subjekts wird die Deutung des objektiven Weltzusammenhangs gesucht. Alles Körperliche ist nur ein Gleichnis. Denn die Welt ist nichts als ein Gefühlszustand der erlebenden Seele. Ich gleich Nicht-Ich ist auch für die romantische Weltanschauung »der höchste Satz aller Wissenschaft und Kunst«. Aber nur im Künstler, dem vollendeten Menschen, »kommt alles vor«. Er stellt im eigentlichsten Sinne das »Subjekt-Objekt« dar: Gemüt

[1] R. Huch, a. a. O. S. 15, 104. — Fr. Schlegel an W. Schlegel, 19. Juni 1793 (Walzel S. 94). — Novalis H. 2, 385. Er prägt das abgründige Wort: »Unter allen Giften ist die Seele das stärkste.« — W. v. Humboldt, Ges. Schr. 2, S. 80 ff.! Vgl. Reichel, Baaders Sozietätsphilosophie S. 45. —

und Welt. Die Poesie besitzt daher eine überästhetische Bedeutung. In der Darstellung des Gemüts erscheint ja, wie im System der Philosophie, der Gehalt und Sinn der Welt. Der Philosoph ist »am Ende auch nur der innere Dichter«. Den echten Lehrling zu Sais führt alles in sich selbst zurück. Die erlebte Realität der Außenwelt wird nicht objektiv neu gestaltet, sondern in das Hell-Dunkel des Ich hineingezogen. Die extrem romantische Stimmungskunst gibt nur »die süße Musik von und für die Phantasie«.

„Extension."

Der Wechsel der Stimmungen drängt nach außen. Novalis klagt sich an, daß er nicht »Kern, gesetzliche Wirkung, stilles inneres Leben, Äußerung Eines Wesens« sei, sondern »im Zickzack, unstet, Spiel«. Dem romantischen Ich fehlt der Schwerpunkt der Einen faculté maîtresse. Es scheidet selbstbewußt seine überfließende und expansive Individualität von den »Harmonischplatten«. Wandelbarkeit sei der Vorzug höherer Naturen. Immer fühlt es sich als differenziertes Glied. Daher bedarf es der ergänzenden Gemeinschaft und »Sym«-existenz zu seinem unmittelbaren Dasein, nicht wie der Kulturmensch Fichtes zur Herbeiführung eines auch seine Bestimmung erfüllenden sittlichen Zustandes. Dem inneren Bedürfnis des überströmenden Gefühls- und Lebensdranges nach immer neuen Objekten entspricht die Universalität des Bewußtseins. Da es die Einheit nicht in sich findet, sucht es nach Sicherheit, indem es sich alles unterwerfen und »überall zu Hause sein will«. Die Phantasie, mit der es sich nach Belieben stimmen kann, wird »zum höchsten Gut«. Alles sucht das romantische Ich zu umfassen, nach allen Seiten hin den Reichtum seines Wesens zu entfalten [1]. Der Geist des Menschen, sagt Friedrich Schlegel,

[1] Joel hat in dem wundervollen Buche: »Nietzsche und die Romantik« den Stimmungsumschlag, den schauspielerischen Wandel, die »Leidenschaft« mit bewußter Einseitigkeit als Wesen der Romantik geschildert. S. 164/5: »Ja, alles in sich, und sich in allem fühlen, das ist romantisches Lebensziel, das will die ewig selbstsüchtige, selbstflüchtige Leidenschaft.« S. 172: »Es ist ja die Leidenschaft, die so mächtig das Ich über sich hinaushebt, die als das Fremde im Ich gefühlt wird,

ist sein eigner Proteus, er verwandelt sich und will nicht Rede stehen vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte. Nur in seinem Suchen selbst findet er das Geheimnis, welches er sucht. Schon als Leipziger Student schreibt er von dieser »Liebe ohne Gegenstand«. Von früh an habe ihn »der verzehrende Trieb nach Tätigkeit« besessen. Der enthusiastische Idealismus der Romantik, ihre Leidenschaft zum Ewigen, entstammt dieser unendlichen, nie befriedigten Sehnsucht. Denn nur in der Sehnsucht, lautet das tiefgefühlte Bekenntnis von Julius an Lucinde, finden wir die Ruhe. »Ja, die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht[1].«

„Willkür."

Über jede selbsterbaute Schranke geht sie hinaus. Aber in der ruhelosen Agilität bleibt das klare, nach innen gerichtete Bewußtsein gewahrt. Das bewußte Ich, nicht durch blinden und eindeutigen Trieb bestimmt, und im Stoff befangen, kann mit kühler Objektivität gleichsam unparteiisch alles, auch sich selbst zur Darstellung bringen. Sich über alles Bedingte reflektierend zu erheben, auch über das eigene unendliche Leben und Schaffen, ist romantische Ironie. Den »Adel des Ich« charakterisiert Novalis als eine freie Erhebung über sich selbst. Folglich könne das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, denn sonst würde seine Wirksamkeit, sein Genuß i. e. sein Sieg, kurz, das Ich selbst würde aufhören. Es ist mehr wert als sein Gehalt, der Künstler mehr wert als sein Werk. Die Folge ist eine unermeßliche Steigerung des Selbst-

---

das Ich zum Fremden drängt. Und eben diese ringende Einheit des Ich mit dem Fremden, dieses ewig sich fremd werdende Ich ist das Wesen der Romantik.«

[1] Fr. an W. Schlegel, 17. November 1793. — Novalis H. 2, 537: »Aller unbestimmte, allgemeine, subjektive Trieb oder Reiz läßt sich nur durch eine unendliche Reihe bestimmter Handlungen befriedigen. Er strebt nach keinem Objekt, er erhält sich nur selbst, er ist eine sollicitatio perpetua, er ist die ewige Triebfeder unendlich terminierter Veränderungen« — die psychologische Analyse von dem romantischen Stimmungsbekenntnis Heinrichs von Ofterdingen: »Nur die blaue Blume sehne ich mich zu erblicken.« (Vgl. Nov. H. 2, 81 Vom Mimus, H. 2, 330 Allgegenwart des vollendeten Menschen, H. 2, 272 Selbstcharakteristik.)

Bewußtseins. Gerade durch die ironische Reflexion wird als das einzig Unbedingte und Absolute im Wechsel der Erscheinungen die Individualität anerkannt und gesichert. Sie kann sich nicht verlieren. Nur an sich selbst ist sie gebunden. Mit überlegenem Stolz fühlt sie sich immer neu und findet sich doch immer in sich selbst wieder. In der qualitativen Intensität, in dem Persönlichkeitsexponenten, der in allem haftet, liegt die Einheit in der Fülle romantischen Tuns. Friedrich Schlegel nennt die absichtliche, bewußte Individualität »Willkür«. Sie gibt sich nicht aus Furcht zu erstarren in blinden Einfällen den Stimmungen des Augenblicks hin, nur im universalen Wechsel das Sein findend, sondern sie folgt ihrem Genius, dem »Rufe der eigensten Natur«. Ein eigener Sinn, Kraft und Wille ist ihr daher das Höchste; sie bilden den eigentlichen Wert und die Tugend des Menschen, sind etwas Heiliges, Göttliches. Religion entsteht, schreibt Friedrich Schlegel an Dorothea, wenn man nichts mehr um der Pflicht willen, sondern alles aus Liebe tut, bloß weil man es will, und wenn man es nur darum will, weil Gott es sagt, nämlich Gott in uns. In diesem Sinne fühlt auch Novalis: Dem echt Religiösen ist nichts Sünde, und Schleiermacher schreibt seine Skizze über »die Immoralität aller Moral«. Nicht nur die utilitaristische Aufklärungsnorm, der Mensch müsse nützen, nicht sich selbst leben wollen, muß jetzt fallen. Das romantische Ich verwirft alle »Bestimmung des Menschen«. Es ist sich Selbstzweck und will sich nicht durch die notwendigen Werte des vernunftbegründeten, in der Gattung wurzelnden Pflichtbewußtseins beschränken. Der kategorische Imperativ, dem klassischen Idealismus die Garantie von Freiheit und Herrschaft in der Welt der Dinge, erscheint ihm nur wie »eine getrocknete Pflanze« gegen die »frische Blume« natürlicher Empfindung »am lebendigen Stamme« autonomer Eigentümlichkeit. Verwegener und rücksichtsloser als von Fichte wird darum von der Romantik der Befreiungskampf der Persönlichkeit geführt. Da diese mehr gilt als Ordnung und Wohl der Gesellschaft, wehrt sie sich gegen »das Glück des bürgerlichen Menschen, als eine Zahl in der politischen Summe« ab-

sichtsvoll und zweckmäßig zu handeln. Der ausgelassene Übermut der Lucinde sieht in Fleiß und Nutzen nur die Todesengel, die die Rückkehr ins Paradies verwehren. Gegen die Arbeit und ihre objektive Leistung, die bürgerliche Tugend rühmt, die Verkörperung gleichsam sozialer, nicht individueller Gesinnung, richtet sie ihre schärfsten Pfeile. In freier Selbstbildung und reinem Selbstgenuß findet sie die Vollendung des Daseins.

III. Das Problem.

Eine weitere Steigerung des Ichgefühls ist nicht möglich. Der Subjektivismus des Zeitalters hat in der Romantik eine Höhe erreicht, auf der er sich selbst überwindet. Umbildung ist ihr Wesen. Neue Züge treten hervor, die alten verblassen. Novalis hat ihr Euphorionschicksal im voraus geahnt, wenn er klagt: »Alle Leidenschaften endigen sich wie ein Trauerspiel.« Oft ist gerade die Geschichte Friedrich Schlegels als typisch für die Romantik in diesem Sinne dargestellt worden: Die unendliche Sehnsucht des überschäumenden Lebensdranges schlage um in pessimistische Resignation und Friedenssehnsucht, von dem zuviel verwirrt und ermüdet flüchte das überspannte Selbstbewußtsein in die Sicherheit fester Beschränkung. Noch heute hat das Wort Romantik einen eigentümlichen Doppelsinn. Ein Zwiespalt scheint durch ihr ganzes Wesen und Denken, durch ihren Charakter und ihre Geschichte hindurchzugehen. Die Frühromantik scheint der Spätromantik zu widersprechen, und sie selbst zeigt eine mannigfaltige Mischung gegensätzlicher Züge, die das Antlitz jener doch schon erkennen läßt. Das subjektiv-idealistische Selbstbewußtsein, gestützt auf Fichtes Philosophie des Ich, trifft mit einem die objektiv-reale Welt umfassenden und der pantheistischen Seinsidee Goethe-Spinozas verwandten Gefühl zusammen, wodurch Romantik und Wirklichkeit, Phantasiekunst und Lebensstudium zum Bunde genötigt, und der Gegensatz Individuum-Universum zum Kernpunkt der romantischen Weltanschauung gemacht wird. Und wie in der Welt, so in der Kultur. Beides

ist romantisch: die ironische Überhebung des Subjekts und ein objektiv-allgemeines Kulturideal, das revolutionäre Gefühl von Sturm und Drang und die kulturpädagogische Tendenz des Klassizismus, das Esoterische und das Exoterische, das exklusiv-aristokratische Wesen des engen Kreises und der Blick auf das »Öffentliche« und das Streben nach »echter Popularität«. Mit den ethischen Neuerungen des romantischen Freiheitsgefühls, das außerhalb konventioneller Schranken steht, mit dem idealistisch-souveränen Bewußtsein, das sich in vollem Gegensatz zur Bestimmung des Subjekts durch Tradition und Umwelt als den Schöpfer der Dinge weiß, mischt sich ein wachsender historischer Sinn, der die geschichtlichen Zusammenhänge und überindividuellen Lebensmächte anerkennt und sich ihrer Notwendigkeit unterordnet, ein Eingliedern des Einzelnen in das Gefüge der Gesellschaft und psychische Bindung in ihr Leben und ihren Zusammenhalt. Hier der Versuch eine neue Religion zu stiften, dort die Rückkehr zur alten Kirche, hier philosophisches Wissen und ein erkenntnisfroher Intellekt, dort Glauben und fromme Mystik. Hier Autonomie, dort Autorität. Eine Formel, die das ganze Wesen der Romantik umschließen wollte, müßte das Entwicklungsmotiv enthalten. Aber die Umbildung selbst, obwohl oft Abkehr, erfolgt nicht allein psychologisch durch ein sich selbst verleugnendes, ins Extrem überspringendes Selbstgefühl; die Gegensätze sind keine Widersprüche, es sind zwei Pole, die die Axe des romantischen Denkens und Seins bestimmen. Nur der Schwerpunkt des Ganzen verschiebt sein Abstandsverhältnis. Dieser Wechsel im Gleichgewicht ist die Geschichte der Romantik, das Streben, jene Gegensätze zu umspannen, ihr innerstes Wesen, die Verbindungskonstruktion der beiden Pole ihr tiefstes Problem.

In diesem Zusammenhang muß die romantische Politik dargestellt werden. Sie ist nur eine einzelne Form des Problems der romantischen Psychologie und Weltanschauung überhaupt. Denn auch sie steht unter der Antithese von Revolution und Restauration. Wie Fichte mußte auch die Romantik, um das

von der Entwicklung des deutschen Geisteslebens geforderte Ziel einer eigenen positiven Staatsanschauung zu erreichen, sowohl die bestehenden alten wie die neuen, im Werden begriffenen Mächte der Geschichte bekämpfen, den Polizeistaat wie die Idee des Rechtsstaats[1]. Da sie einerseits über das 18. Jahrhundert hinaus vorwärtsdrängend das Volk in seine geschichtlichen und staatlichen Rechte einsetzt, und freie Entfaltungsmöglichkeiten bürgerlicher Selbsttätigkeit wie rege Teilnahme aller am Staatsleben fordert, ist die romantische Politik ihrem Wesen nach auch in den späteren Phasen ihrer Entwicklung ein scharfer Protest gegen den bevormundenden und bureaukratischen Regierungsmechanismus des absoluten Staates, seinen individualistischen Beglückungszweck und seinen künstlichen Abschluß nach außen[2]. In allem erweist sie ihre Entstehung aus dem jugendlichen Freiheitsbewußtsein und politischen Subjektivismus des Revolutionszeitalters, ihr Geschwisterverhältnis zu dem demokratischen und konstitutionellen Liberalismus. In der französischen Revolution sieht die enthusiastische Zukunftshoffnung der Frühromantik das »Incitament« einer allgemeinen Regeneration und Verjüngung. Ihre großen Angelegenheiten und Ziele, aufgegeben und unerreicht, gilt es aufzunehmen und wahrhaft zu vollenden, freilich nicht im Namen der Vernunft, sondern der Geschichte. Gerade dadurch aber wendet sie sich anderseits, eigene Wege einschlagend, von dem modernen Geiste ab. Denn die Entwicklung zur neuen Gesellschaft bedeutet ihr im eigentlichen Sinne Wieder-

[1] »Man hat«, schreibt Fichte im Geschloßn. Handelsstaate (1800), »in unsern Tagen die Meinung, daß der Staat unumschränkter Vormünder der Menschheit für alle ihre Angelegenheiten sei, daß er sie glücklich, reich, gesund, rechtgläubig, tugendhaft und, so Gott will, auch ewig selig machen solle, zur Genüge widerlegt; aber man hat, wie es mir scheint, von der andern Seite die Pflichten und Rechte des Staates wiederum zu eng beschränkt« zu sagen: »es wird sich alles schon von selbst geben, jedes wird immer Arbeit und Brot finden, und es nun auf dieses gute Glück ankommen zu lassen, ist einer durchaus rechtlichen Verfassung nicht anständig.«

[2] Wohl am übermütigsten hat A. W. Schlegel in seinem Fastnachtsspiel vom alten und neuen Jahrhundert (W. II, S. 154) die rationalistisch-utilitaristische Regierungskunst des omnipotenten Staates verspottet.

geburt. Rückwärtsgekehrte Propheten, mit »Annihilation des Bestehenden« beginnen die Romantiker eine Restauration der Vergangenheit. Beides vereint, ähnlich wie in der neuhumanistischen Renaissance, der geschichtsphilosophische Glaube an ein drittes Reich. Die verlorene Lebens- und Gesellschaftseinheit des Mittelalters soll es auf höherer Stufe wiederherstellen. Im ganzen Wesen der neuen Kulturphilosophie und der nach innen und auf das Absolute gerichteten Weltanschauung des deutschen Idealismus liegt es, daß sie sich unmöglich mit dem Erfassen des äußeren und einzelnen begnügen können. Auch die Romantik, die die großen allgemeinen Fragen der Menschheit brennender als je zuvor empfindet, sucht nach dem gemeinsamen Sinn, dem Zusammenhang der Einzelnen, der Bedeutung des Ganzen, und will die Wirklichkeit auf dieses Ziel einstellen. Als die eigentliche Krankheit des Zeitalters erscheint ihr daher die Sucht, zu trennen, zu isolieren, zu zerstückeln. Den atomistischen und egoistischen Geist der Aufklärung, der sich in der ganzen neueren Geschichte vorbereitet, den absoluten Individualismus, den die Revolution auf das Höchste gesteigert und zum Prinzip erhoben hat, will sie durch eine Concordantia catholica objektiv gesicherter Kultur- und Lebenseinheit überwinden. Auf diesen Haß gegen »das gleichgültige Nebeneinander« gründet sich ihr Kampf gegen den neonaturrechtlichen Liberalismus, das laissez faire laissez passer und die demokratischen Theorien. Staat und Gesellschaft sind hier von Geist und Weltanschauung gewaltsam getrennt. Durch ihre Vereinigung werden Macht, Bedeutung und Aufgaben des Staates den verkleinernden Zeittendenzen gegenüber ungeheuer gesteigert. Menschliche und bürgerliche Existenz, Staat und Gesellschaft fallen zusammen. Die Rechts- und Zweckinstitution, deren Inhalt sich nach Adam Müllers Spott wie eine Brandkasse in den Interessen der Partizipienten erschöpft, wird zu einer allen Zwecken dienenden Lebensgemeinschaft erhoben, außerhalb derer der Einzelne nicht zu denken ist. Mit überindividuellem, ethischen und kulturellen Werte wird der Staat erfüllt. Die gesuchte Triebfeder volksstaatlichen Lebens, die notwendige Einheit der »Gesinnung«

wird durch die Religion geschaffen und garantiert. Es ist der verderblichste Irrtum der neuen Zeit, sie nicht als öffentliche, sondern nur als Privatangelegenheit zu betrachten. Die Kirche ist daher kein kollegialer Verein, sondern eine autonome Anstalt. Der Staat muß sich auf sie stützen, wie die Volkseinheit zu ihrer Existenz der Religion bedarf. Durch die Zerstückelung ihrer Gewalt scheint endlich auch die Hoheit der Staatsidee selbst verletzt. Die Einheit, die in ihrem Wesen liegt, kann nur durch die Monarchie begründet und gewahrt werden.

Auf dieser Grundlage bildet sich allmählich das christlich-germanische und ständisch-korporative Staats- und Gesellschaftsideal der Romantik aus. Wie Fichte sieht sie in Religion und Nationalität die beiden treibenden Kräfte der anbrechenden Erneuerung. Durch die charakteristische Verbindung von christlich und deutsch bezeichnete sie zugleich das Ziel der durch die Renaissance des Mittelalters erstrebten Wiedergeburt. Das nationale Kulturbewußtsein, das damals bei dem glänzenden Aufschwunge deutscher Dichtung und Philosophie die führenden Geister beseelt, erreicht hier seine höchste Stärke. Wie ein Rausch kommt es über die Romantik: Europas Geist erlosch, in Deutschland fließt der Quell der neuen Zeit. In ihr zuerst empfängt der nationale Gedanke auch politischen Gehalt. Der nationale Befreiungskampf gegen die Fremdherrschaft bedeutet ihr daher von vornherein den Anfang einer politischen Neubildung Deutschlands. Dem Untergang des alten Reiches trauert sie nicht nach. Aber in dem zuversichtlichen Glauben an eine Auferstehung der deutschen Nation auch in äußerer Machtfülle läßt sie sich nicht an einem diplomatischen Bunde der Regierungen genügen, sondern ihre Pläne richten sich auf eine freie Einheit der deutschen Staaten und Stämme unter einem neuen, von dem »unbrauchbaren Gerümpel des alten Reiches« befreiten Kaisertum. Mit Fichte das künstliche Gleichgewichtssystem der europäischen Mächte verwerfend und von Haß gegen die drohende Universalmonarchie Napoleons erfüllt[1])

[1] Vgl. Fichte, S. W. VII, 462, 467 und K. Fischer, Gesch. d. n. Philos. VI[3], S. 644 ff.

hofft sie in ihm zugleich den Mittelpunkt für die Neukonsolidierung Europas zu gewinnen, deren Problem sich in der Umgestaltung der Staaten und dem Wechsel der internationalen und äußeren Verhältnisse immer brennender neben den Fragen der Verfassung erhebt. Auch hier sollen sich die Staaten auf die Kirche gründen. Nur die Religion als der Mittelpunkt aller großen und gemeinsamen Lebensinhalte und Kulturziele kann Europa auferwecken und die Völker sichern. Durch ihre Auferstehung in einer neuen, überkonfessionellen internationalen Kirche entsteht an Stelle der isolierten Staatengeschichte eine nähere und mannigfaltigere Konnexion und Berührung der europäischen Völker, ein Solidaritätsgefühl, das den falschen Nationalegoismus überwindet: Die Christenheit oder Europa. Diese moralische Einheit des christlichen Staatenvereins der »europäischen Republik« ist der wahre Definitivartikel zum ewigen Frieden. Seine Verwirklichung bedeutet den Anfang eines idealen Reiches universaler Harmonie, das den letzten geschichtsphilosophischen Zeitaltern Fichtes entspricht.

Indem so die Romantik den Zusammenhang der Weltordnung gegen den Einzelnen immer mehr betont und den Menschenrechten das göttliche Recht, der unabhängigen Vernunft die Autorität entgegenstellt, entfernt sie sich bei geschichtlicher Verschärfung des Gegensatzes immer weiter von ihrem politischen Ausgangspunkt. Die meisten romantischen Staatsphilosophen und Politiker der ersten Generation beginnen als Anhänger der Revolution und enden als ihre unversöhnlichen Feinde. Zerstörend und wiederherstellend drückt die Romantik dem Zeitalter ihr Gepräge auf. Der gewaltige Umschwung von dem vollen, in der Revolution gipfelnden Siege der Aufklärung zu der Epoche der Restauration, der heiligen Allianz und der Konkordate ist zum guten Teil ihr Werk. Dennoch ist der kirchliche Obskurantismus der »Ultraschriftsteller,« wie Friedrich Schlegel sie nennt, der das Wissen dem Glauben ausliefert, und der ultramontane Anspruch, den Staat dem Primat der Kirche zu unterwerfen, dem Wesen der Romantik als solcher fremd. Mit der Restauration der »barbarischen Monarchie«

des ancien régime wie mit den innersten Tendenzen der Reaktionspolitik Metternichs, der die Natur des modernen Geistes in das Wort »présomption« zusammenfaßte und mit dem weiteren Schlagwort »conservation« bekämpfte, hat sie nur negativ Berührungspunkte gemein. Sie will das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen. Ihr Verhältnis zu den Regierungen besteht in einer merkwürdigen Doppelheit von für und gegen. Dem Prinzip der Zentralisierung aller menschlichen Dinge in der Staatssouveränität und dem konservativen und nationalitätenfeindlichen Legitimismus, dem es »nur auf Erhaltung der Souveräne ankommt«, steht sie ebenso feindlich gegenüber wie der auf abstrakter Gleichheit beruhenden Volkssouveränität und autonomer Parlamentsherrschaft. Über den Polen dieser Extreme sucht sie zu schweben[1]. Dem Kampf gegen die doppelte Front entsprechend ist in positiver Hinsicht die Mischung von modernem und antimodernem Bewußtsein, von freiheitlichen und antifreiheitlichen Elementen für die Romantische Politik charakteristisch. Das noch zu wenig erforschte Verhältnis von Romantik und Liberalismus ist nicht durch eindeutigen Gegensatz bestimmt. Die Auseinandersetzung ist ihrem Ursprung

[1] Der Haß, mit dem das junge Deutschland und die Hegelsche Linke im Kampfe gegen die »freche Willkür der verpfuschten Genies und verworrenen Querköpfe« wetteiferte (vgl. A. Ruge, Ges. Schr. 1, S. 248 und Vilmar, G. d. d. Nat.-Lit., 1856, S. 668) das notwendige Unverständnis, das der Liberalismus den politischen Anschauungen d. R. entgegenbrachte, hat auch das Bild der historischen Auffassung lange getrübt und die Romantik allzusehr als Parteigängerin reaktionärer Bestrebungen erscheinen lassen und den Unterschied zwischen ihr und den wiederbelebten Ansprüchen des alten Staates und der alten Kirche verwischt. Erst die jüngste Zeit, vielfach von verwandten Strömungen nicht nur im Geistesleben bewegt (Reichels Dissertation z. B. — Sonderabdruck aus der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 5. Jahrgang 2. Heft S. 193 ff. — findet in »Baaders Sozietätsphilosophie« ganz moderne sozialpolitische Forderungen), hat begonnen, ein objektives Bild der verwickelten Erscheinung zu entwerfen. — Eine kurze, an treffenden Beobachtungen reiche Gesamtcharakteristik der »romantischen Politik« hat aus einem »neuen Wissen um die blaue Blume« Ricarda Huch zu geben versucht. (Ausbr. u. Verfall d. R. S. 306 ff.) — Für die angedeuteten Bez. bezeichnend, weil im Grunde von Abneigung und Mißverstehen erfüllt, ist das Verhältnis von Adam Müller und Fr. Schlegel zu Gentz und Metternich (vgl. Briefwechsel von M. und G. Nr. 146, 167, 199 und Walzel, Schlegelbriefe, Nr. 195, 206, 208, 230. — Metternich, Nachgel. Papiere III, S. 404. — —

nach zugleich Aneignung. Oft genug, nicht nur in der Burschenschaft, ist ihre historische Verwandtschaft in merkwürdiger Verbindung hervorgetreten. In dem Dualismus, der ihre Geschichte und Theorie durchzieht, in ihrer Mittelstellung zwischen der alten und neuen Welt, in dem Verhältnis von Volksrechten und bürgerlicher Freiheit zu staatlicher Autorität und kirchlicher Kultur, und der daraus folgenden Auseinandersetzung von moderner, gerade durch sie gesteigerter Staatshoheit und kirchlicher Autonomie liegt das Problem der romantischen Politik. Auch sie ist eine »Lehre vom Gegensatz«. Schon in der Frühromantik sind alle wesentlichen Momente der charakteristischen Lösung mit voller Klarheit erfaßt worden. Auch von Novalis. Obwohl er, wie Dorothea bewundernd schreibt, sein eigenes Wesen für sich ganz allein hat, so ist es doch geradezu wunderbar, wie er alle feinsten Regungen des romantischen Geistes gefühlt und mit genialer Sicherheit zum Ausdruck gebracht, alle die romantischen Grundgedanken über Gesellschaft und Staat, Kirche und Kultur, wenn auch oft nur in poetisch-symbolischer Form, zuerst ausgesprochen hat. Neben »einem stark rationalistischen Element« (d. h. eben jenem subjektivistischen, der Romantik mit der Zeit gemeinsamen Freiheitsgefühl, das er in dem Dialog zwischen Jugend und Alter gegen das konservativ-monarchische Prinzip abwägt)[1] findet Haym in seinen »Politischen Fragmenten« bereits alle Hauptgesichtspunkte der restaurativ-romantischen Staatstheorie niedergelegt. Die Bedeutung des Gegensatzes von Jugend und Alter für die politische Verfassung kehrt bei Adam Müller, vielleicht dem typischsten Repräsentanten romantischer Staatsphilosophie, wieder. Viele Sätze in seinen »Elementen der Staatskunst« (1809) gehen unmittelbar auf Aphorismen von Novalis zurück. Friedrich Schlegel hatte später von seinem Standpunkte aus ein Recht, den verstorbenen Freund zu rühmen, daß seine hinterlassenen Dichtungen und Bruchstücke des guten Samens soviel enthielten und verschwenderisch

[1] Haym bemerkt dazu: »Er, der sonst nie diskutiert und seine Ansichten einfach ohne Gründe hinwirft, handelt ein politisches Thema im ernsten Für und Wider ab.«

nach den verschiedensten Richtungen umherstreuten, die doch alle hinführten zu dem einzigen Ziel der wahren Erkenntnis[1].

Freilich kann es sich bei ihnen zunächst nur um die allgemeinen Ideen und Prinzipien handeln, um die Begründung des Fundaments der späteren Entwicklung. Es sind Anfänge und Umrisse. Weltanschauung und Philosophie öffnen den Eingang zu den neuen Bahnen. Der geschichtliche Abstand von der jüngeren und späteren Romantik ist darum unverwischbar. Ausgehend von dem Kosmopolitischen, auf das rein Menschliche gerichteten Kulturbewußtsein des 18. Jahrhunderts, an Fichtes Idealismus und seinem politischen Denken gebildet, in dem absoluten Freiheitsgefühl, das »Objektive« selbst »machen« zu können, ist die Frühromantik noch nicht von dem Glauben an das stille natürliche Wachsen der geschichtlichen und politischen Institutionen, von der Auffassung des Volkstümlichen und Nationalen im Sinne der jüngeren Romantik durchdrungen[2]. Die Vereinigung kosmopolitischer Universalität mit individueller Eigentümlichkeit, in der sie sich als wahre Repräsentantin deutschen Geistes fühlt, ist noch ihr nationales Ideal. Anderseits aber liegt gerade in dem Übergang zu dem historischen Denken des 19. Jahrhunderts, in dem Loslösen und Werden der Reiz ihrer sozialphilosophischen und politischen Anschauungen. Die Betrachtung der Geschichtsauffassung, durch die sie bedingt sind, und die Entwicklung des Prinzips, mit dem das Problem der romantischen Politik gelöst wird, führt zu dem Zentralgedanken der romantischen Weltanschauung, zu der Idee des Organismus.

[1] Vorlesungen über alte und neue Literatur (1812) ed. 1815 S. 313. — Schon im März 1799 schreibt er über die politischen Fragm. an Novalis: »Möchtest Du doch bald wieder ein Glauben und Liebe offenbaren. Weniges ehre ich so, und weniges hat so auf mich gewirkt«.

[2] Adam Müller hebt in der »Lehre vom Gegensatz« (1804, S. 76) bei seinem Tadel der Revolution, die zwar im Namen der Natur, aber künstlich, willkürlich und momentan die allmählich und pflanzenartig erzeugten »natürlichen« Institutionen der Geschichte umgestoßen habe, den Generationsunterschied selbst hervor. Sogar bei Novalis, Fichte, Fr. Schlegel, Schleiermacher und Schelling, »den eigentlichen Helden der wissenschaftlichen Revolution«, sei Natur und Kunst noch nicht richtig geschieden. —

I. Sozial- und Kulturpsychologie.

1. Das principium individui und der Universalismus der Begriffe.

Aus dem Wesen des romantischen Individualitätsgefühls selbst und seinem Studium wächst das prinzipiell neue Verständnis geistigen Lebens hervor, das die Welt- und Geschichtsauffassung der Aufklärung nach ihrer universalistischen wie individualistischen Seite erst vollständig überwindet und im Zusammenhang der Entwicklung des deutschen Geisteslebens den extremen romantischen Subjektivismus vertieft und ergänzt. Aus Gegensatz und Einheit muß seine Eigenart bestimmt werden.

In dem Glauben an die Macht der ewig gleichen Vernunft hatte das erwachende Selbstbewußtsein des modernen Europa die Emanzipation des wissenschaftlichen Denkens, wie seine unvergänglich historische Bedeutung überhaupt, mit einem einseitigen Intellektualismus erkauft. Den älteren wie den jüngeren Formen der Aufklärung bestand Erkenntnis des Menschen in einer begrifflichen Unterordnung, die die Unterschiede des Eigentümlichen in dem Abstrahiert-Gemeinsamen verwischte. Noch Kant kennt fast nur diese universalistische Beurteilung der Kultur. Der einzelne erschien infolge der Logisierung individuellen Geschehens, die überall die gleiche Natur und dieselben Motive voraussetzte, vor allem als Träger des Allgemein-Menschlichen. Indem nun das 18. Jahrhundert mit der

logischen Abstraktion »des Menschen« wie mit einem festen Maße von naturwissenschaftlicher, zeit- und raumloser Gültigkeit »die Jahrhunderte modelte«, übersah es die konkrete Wirklichkeit des Historischen über dem Natürlichen. Und wie seine kulturellen und geschichtlichen, so leitete es auch seine sozialen und politischen Werte aus ihr ab. Wie daher schon Möser gefürchtet hatte, daß der Osnabrücker verloren gehe, wenn der Mensch zu Ehren komme, so protestierte aus romantischem Empfinden Joseph de Maistre gegen die Allerweltsverfassung des Revolutionszeitalters, die auf ihnen beruht. Denn sie sei für den Menschen, wie die Philosophen sagten, verfaßt, und er habe wohl Franzosen, Italiener und Russen gesehen und wisse aus Montesquieu, daß man auch Perser sein könne, aber »den« Menschen habe er noch nie angetroffen.

Die Romantik sieht im Einmaligen und Unvergleichlichen den Kern des Menschen und das Prinzip aller Dinge. Erst durch sie werden die unerschöpflichen Impulse Hamanns und Herders ins allgemeine Bewußtsein getragen, erst in ihr bringt der gefühlsphilosophische Glaube, daß alles, was existiere, individuell sei, und alle Erkenntnis in dem Gefühl für das geheimnisvolle Wesen der Dinge beruhe, reiche und reife Frucht. »Der höchste Sinn,« schreibt Novalis, »wäre die höchste Empfänglichkeit für eigentümliche Natur[1].« In der Kunst, der romantischen Lebensquelle, spiegelt sich der Gedanke am klarsten. Das überlieferte Ideal der einen Schönheit verblaßt. Je persönlicher, lokaler, temporeller, eigentümlicher ein Gedicht sei, um so näher stehe es dem Centro der Poesie. Romantisieren heißt individualisieren. Die ganze Mannigfaltigkeit der Welt gilt es zu ergreifen und in sich aufzunehmen, mit inniger Vereinigung von Einbildungskraft und Verstand den redenden Geist aller Dinge, Handlungen und Zeiten einfühlend zu erfassen. »Die erhabene Überzeugung von der

[1] Direkt hat Hamann nicht auf die Frühromantik gewirkt. Erst in Wien beginnt Fr. Schlegel sich mit ihm zu beschäftigen. Vgl. s. Brief an A. W. Schlegel v. 17. Jan. 1813 u. s. »Dtsch. Mus.« 1813, 3, 1. — Novalis H. 2, 18, 81, 290, 371, 384, 595, 660. Fr. Schlegel, Lyc. fragm. 55.

Relativität jeder positiven Form«, eine Toleranz, die »nichts Menschliches tadelt«, da alles auf seine Weise gut ist, verhilft der individuellen Wirklichkeit in Kultur und Geschichte zu ihrem Recht gegen die einheitliche Fixierung und scharfe Abgrenzung in natürlichen Begriffen. Alles hat »eine eigene Umgebung, eine eigene Welt, einen eigenen Gott«.

Wie die Romantik, durchbricht auch Fichte die Begriffsschranken des Aufklärungsdenkens. Auch hier geht er über Kant hinaus. Aber seine Überwindung des abstrakten Universalismus gibt die Fülle des Lebens nicht frei. Während die Romantiker alles Menschlich-Individuelle als unteilbare Einheit in seiner Einmaligkeit und Totalität verstehen und bewerten, gipfelt das Weltgefühl Fichtes in einem schroffen, ethisch-metaphysischen Dualismus der Betrachtung und Beurteilung. Die konkrete Bestimmtheit des Empirischen ist ihm notwendig, unableitbar und wertvoll, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern damit sie dem einen formalen Vernunftzwecke diene, der den Grund der Welt enthält. Alles einzelne ist ein Mittel in dem teleologischen System des Entwicklungsganzen und daher zufällig. Fichte erfaßt die Individualität immer in Beziehung auf die Gattung, nicht als solche; ihre Eigenart ist Bestimmung. Wie er daher die sinnliche Welt nur als Träger des übersinnlichen Vernunftwillens gelten läßt, so unterscheidet er im empirischen Ich zwei Ordnungen, deren erste, Persönlichkeit bestimmend, den besonderen und eigenen Anteil an der höheren Wirklichkeit vermittelt[1]. Aus dieser gegnerischen Individualität gewinnt er mühelos den inneren Zusammenhang der einzelnen und die ethische Vertiefung der äußeren Verbände.

Wie vermag dies das romantische Persönlichkeitsbewußtsein? Die verständnisvolle Achtung und Anerkennung alles Individuellen und das volle und bewußte Erfassen fremden Lebens, die aus ihm herfließen, zwingen selbst die Frage nach

[1] Vgl. Ed. Lask. F. Idealism. u. d. Gesch., S. 5 ff., 18 ff., 147, 205 ff. — Fichte S. W. II, 310: »Ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen, soweit, als ich es vermag, aber nicht um der Menschheit selbst willen; diese ist an sich nicht von dem geringsten Werte . . .« (1800).

dem Verhältnis der einzelnen Individualitäten in einem umfassenden Weltbilde auf. Gerade die Lucinde zieht deutlich nach dieser Seite die Konsequenzen des romantischen principium individui und ergänzt damit das absolute und anarchische Ich-Gefühl der Geniezeit. Ihre Philosophie der Liebe ist mehr als ein verwegener Dithyrambus auf die schönste Situation. Wie Novalis, verherrlicht sie Ehe und Familie, deren Ordnung sie zu durchbrechen scheint, als ein universelles Symbol idealer Lebenseinheit.

2. Der sozialphilosophische Individualismus und das romantische Kulturgefühl.

Auch die Aufklärung war von der Idee des Individuums erfüllt. In der ersten selbständigen und einheitlichen Geisteskultur der Neuzeit, ja der ersten seit dem Altertum, rationalisiert sie das enthusiastische und noch unausgeglichene neue Lebensbewußtsein der Renaissance und sucht die letzten Konsequenzen aus der religiösen und moralischen Autonomie des einzelnen zu ziehen, die sich aus dem Zerfall der mittelalterlichen Welt- und Glaubenseinheit und der Lockerung und teilweisen Zerstörung der umfassenden geistigen und gesellschaftlichen Verbände und Zusammenhänge ergab. Dieser Individualismus, der für das gesamte Denken des 17. und 18. Jahrhunderts so bezeichnend ist, bildet das notwendige Korrelat zu dem abstrakten Universalismus. Denn da die rein intellektuelle Betrachtung die Erscheinungen voneinander trennen und umgrenzen, d. h. isolieren muß, um sie vergleichen und das Gemeinsame als wesentlich herausheben zu können, bleiben die Individuen akosmisch und beziehungslos nebeneinander stehen. Der Intellektualismus sowohl der rationalen wie der empirisch-naturalistischen Strömung des Zeitalters richtet sich seiner Natur nach auf das »Absolute« im einzelnen oder ganzen, nicht auf die beziehenden Zusammenhänge und realen Relationen, die gerade das Kulturleben charakterisieren. Starr und verbindungslos, ein Symbol für die Weltanschauung der ganzen Zeit, entstehen und vergehen die Modi in der einen Substanz.

Die Auffassung vom Wesen der Seele als der »denkenden Substanz« hilft diese Atomisierung der geistigen Welt noch vermehren. Der psychische Inhalt schien sich in mehr oder weniger klaren Vorstellungen zu erschöpfen. Da diese ihrem Wesen nach des ineinander fließenden Charakters der Triebe und Gefühle entbehren, werden die Elemente des Geisteslebens als Tatsachen verdinglicht, ihr Zusammenhang mechanisiert. Der Rationalismus der Zeit geht mit der mechanisch-atomistischen Naturwissenschaft methodisch zusammen [1]. Überall gilt das eine Prinzip: Alle Veränderung ist Bewegung kleinster Teile. Die Associationspsychologie analysiert die psychischen Gebilde wie die Kraftresultanten der Mechanik und läßt sie restlos in ihre Komponenten aufgehen. Bei Spinoza wie bei Hume erscheint daher die Seele in typischer und auf das Allgemeinbewußtsein zurückwirkender Auffassung als ein Bündel von Assoziationen ohne das innere Einheitsband der transzendentalen Apperzeption. Da dieser Aggregatcharakter der Einzelpsyche auch die Auffassung der komplexen Erscheinungen des geistigen und sozialen Lebens beherrscht, fehlt der rationalen Weltanschauung das Gefühl für das überindividuelle Wesen der Kultur und die individuelle Verschiedenheit sozialpsychischen Zusammenhangs. Der internationale Zug der Aufklärungsbildung und die Zerreißung des noch im 16. Jahrhundert einheitlichen Volksganzen in die zwei Schichten der Gebildeten und Ungebildeten hängt damit aufs engste zusammen. Ebenso ist die Idee der Entwicklung von vornherein unterbunden. Dem Pantheismus Spinozas ist die Welt reines Sein. Selbst für Leibniz, der doch durch die Begriffe des Dynamischen, der Entelechie und des Unbewußten grundlegende Gedanken des folgenden Zeitalters vorwegnimmt, bedeutet Entwicklung nur Kontinuität des logisch geordneten Systems der völlig voneinander unabhängigen Monaden. Die Geschichte erscheint daher nach Sprengung des alten theologischen Rahmens als ein beziehungsloses Chaos, resp. am Ende der Epoche als eine Aneinanderreihung von

[1] Vgl. Vierkandt: Naturvölker und Kulturvölker, S. 21 ff.

Zuständen, die katastrophenartig, nicht notwendig aufeinander folgen. Sie besitzt keinen spezifischen wissenschaftlichen Wert, sondern wird von dem »historischen Freidenkertum« zu einem Exempelbuch für pädagogische und moralische, besonders auch für ökonomische und staatsrechtliche Zwecke gemacht. Selbst da, wo in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Aufklärung historisch wird und sich auf ihre Genesis besinnt, gelangen auch ihre bedeutendsten Vertreter nicht über die kausalpsychologische Motivation des einzelnen zur Einheit und Verknüpfung des Geschichtsganzen und über den äußeren Fortschritt der Zivilisation zu geschichtlicher Entwicklung. Auch die Sozialwissenschaft des Aufklärungszeitalters, das Naturrecht, geht von einem abstrakten und isolierten Individuum aus. Die sozialen Gebilde sind »natürliche Körper« d. h. jetzt: sie sind Mechanismen. Sie entstehen daher durch künstliche Konstruktion. Staat und Kirche wie alle Gesellschaften gelten nicht mehr als gegebene supranaturale Institutionen Gottes, sondern als collegia, quae libera hominum coitione constant. Wie im rezipierten römisch-rechtlichen Genossenschaftsbegriff die einzelnen Glieder unter dem abstrahierten Merkmal der Person vereint sind, so stehen nach naturrechtlicher Auffassung im Staate die einzelnen als breite ungegliederte Masse der Regierung, der souveränen Staatsperson gegenüber; diese allein ist das Vereinigungsprinzip. Die fürstliche Haus- und Kabinettspolitik, die ganz heterogene Staatsteile zusammenfügt, wie die Theorie vom »europäischen Gleichgewicht«, die sie stückweis einander zuwägt, haben hier ihre Wurzel. Eine Sozialethik und Sozialpädagogik ist einer solchen Auffassung, die das öffentliche Leben und den »angeborenen Geselligkeitstrieb« nur unter der Kategorie des Zweckes sieht (juris fruendi et communis utilitatis causa!), von vornherein unerreichbar. Nur das Einzelne, das Substanzielle ist wirklich. Wie dort das Individuelle über dem Begriff, so wird hier über dem Individuum die Einheit des Ganzen übersehen.

Gerade auf dem Gebiet der Politik, wo der einzelne die Emanzipation seiner persönlichen Kultur und Kraft von der

Allmacht des Staates durchsetzen muß, bleibt die individualistische Theorie unerschüttert bis ans Ende der Aufklärung, ja noch darüber hinaus bestehen, während sich im ganzen übrigen Geistesleben schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein neues Zeitalter vorbereitet und eine neue antirationalistische Weltanschauung, in enthusiastischen Impulsen unaufhaltsam vorwärts dringend, die Herrschaft des aufklärerischen Kulturbewußtseins durchbricht. Das Irrationale erscheint jetzt als Mitte und Grund der Seele, ein unbekanntes Gefühls- und Triebleben wird entdeckt und in einer reichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Literatur zu fassen gesucht. Aus dem veränderten psychischen Bewußtsein entsteht der tiefe Unterschied zwischen dem alten und neuen Denken. Die Gewißheit seelischer Aktualität ist vom Anfang an sein charakteristisches Merkmal. Die Intuition für das Unergründliche im Individuellen und damit für das Triebhaft-Lebendige gab Hamann und Herder das Verständnis für Wachsen und Werden der geistigen Welt. Die Kritik der reinen Vernunft zerstört den psychischen Substanzbegriff. Klassizismus und Idealphilosophie setzen den Kampf gegen die Lebens- und Weltansicht der Aufklärung fort. Der Geist der Transzendentalphilosophie, der um Mitternacht dem zweifelnden Menschen erscheint, der von dem »kalten und frechen, aber im Erklären unerschöpflichen System« der mechanischen Naturerklärung bedrückt wird, bringt mit einem neuen Wissen den Glauben an ein lebendiges Universum und die Befreiung von der Kunst, »eine feste tote Ordnung der Dinge zu suchen«. »Die tote lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte«, ist dem befreiten Blicke verschwunden, »an ihrer Stelle fließt und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat«. Die Erkenntnis, daß die Erzeugnisse des Geistes energeia, nicht erga sind, verändert das gesamte Kulturgefühl. Die Belehrung des Verstandes, unmittelbare Übertragung und Verpflanzung vermag fremdes Kulturgut nicht zu vermitteln. Die Forderung der Herderschen Fragmente, es anschauend zu erleben, sucht das neuhumanistische »Erwirb es, um es zu besitzen« zu ver-

wirklichen. Nur durch eigne Arbeit und Mühe, ruft der junge Fichte in der Bestimmung des Gelehrten, kann einer tugendhaft, weise oder glücklich werden. Auf das Selbst und seine Freiheit ist alles gestellt.

In der Romantik erreicht dies neue Bewußtsein seinen Gipfel. Unter dem gewaltigen Eindruck der Fichteschen Philosophie[1], in dem Gefühl der Unendlichkeit der Individualität wird alles Ding in Tun und Wechsel, alles Sein in Leben und Werden aufgelöst. Friedrich Schlegel bezeichnet es in den Pariser und Kölner Vorlesungen geradezu als die Hauptaufgabe aller wahren Philosophie, den Substanz- und Dingbegriff durch den der Tätigkeit zu ersetzen. Der Hang zu »vivifizieren«, wie Novalis sagt, erstreckt sich auf alle Gebiete. Die romantische Rechts- und Staatsphilosophie bekämpft die dingliche und sächliche Natur des römischen Rechts und seinen Individualismus durch ein romantisches Recht der Personifizierung und reinen Beziehung. Der psychischen Aktualität entspricht die dynamische Naturauffassung. Die romantische Naturphilosophie sieht in der Natur nicht mehr die »tote Sinnenwelt«, sondern ein wechselvolles Spiel lebendiger Kräfte. Wie der Geist erhebt auch sie sich über Kalkül und Experiment, nicht mit Hebeln und Schrauben, als ein Leben wird sie durch Erleben erkannt. Die Begriffe der Differenzierung, Reizfähigkeit und Entwicklung beherrschen auch die mit den eben entdeckten Problemen der galvanischen und nervösen Kräfte beschäftigte, empirische Naturforschung. Das Wort »Tatsache« auf die Naturgegenstände angewandt, bedeutet für A. W. Schlegel »die große immer noch nicht genug erkannte Wahrheit, daß alles scheinbare Sein dem Wesen nach eine immer fortgesetzte Wirksamkeit, ein Tun ist«. Alles fließt. Und so faßt denn Fr. Schlegel das neue energetische Weltbild in die Formel zusammen: »Die Welt ist kein System, sondern eine Geschichte«[2].

---

[1] »Die zuerst wieder die Region der unbewußten geistigen Vorgänge durchforscht und alles, was im Geist ist, in der Selbsttätigkeit desselben begründet«. Dilthey, Schleiermacher 228/9.

[2] A. W. Schlegel, Vorles. über Encyklopädie aus dem Sommer 1803, S. 24.

Die Substanzialisierung geistigen Geschehens fordert das integrierende Merkmal des Abgeschlossenen, Umgrenzten und Gesonderten; das Bewußtsein psychischer Aktualität aber, gesteigert durch die Herrschaft der emotionalen Kräfte und ihr Bedürfnis nach Erweiterung und Ausdehnung des eigenen Daseins, ist dem übergreifenden Wirken, den lebendigen Beziehungen, dem Überfließen und Überströmen des Seelischen zugewandt. Während der Intellekt sich nur betätigen kann, wenn er die Welt durch Gegenüberstellung vom Ich loslöst und ihre Objekte unterscheidet, und nur in der Abstraktion überindividuellen Denkens die Einheit der Subjekte gewinnt, existieren die Gefühle, die Tätigkeits- und Triebformen des Unbewußten nur in gegenseitiger Belebung, im Verkehr, in der engen Verbindung mit der Außenwelt, die sie unmittelbar ins Subjekt ziehen. Mit dem vollen Erfassen der konkreten Beziehung der Individualität durch die Romantik ist daher die gesellschaftliche Natur des Menschen neu erkannt und ins Bewußtsein gebracht. »Je mannigfacher etwas individualisiert ist«, sagt Novalis sehr fein, »desto mannigfacher ist seine Berührung mit anderen Individuen, desto veränderlicher seine Grenze und Nachbarschaft«. Dies Gefühl der Aufnahme fremden Lebens, lebendiger Berührung und gegenseitiger Bestimmung erzeugt die Idee eines allgemeinen und unendlichen geistig-sozialen Zusammenhangs der Menschen, die das ganze Weltempfinden bestimmt. Es kann nichts Isoliertes geben. In der Tendenz zu vereinzeln und zu zerstückeln erkennt die Romantik immer von neuem ihren heftigsten Feind. Schon in dem Aufsatz über das Studium der Griechischen Poesie kann sich Fr. Schlegel nichts dem Wesen des Menschen Widersprechenderes denken als eine »isolierte Kraft«.[1] Ebenso stark ist die romantische Abneigung gegen das »Absolute«, das Beziehungslos-Unbedingte. Wiederum formuliert Novalis schlagend: »Alles Absolute muß aus der Welt heraus. In der Welt muß

(Im folgenden abgek. Enz.) Sie sind im Besitz der Kgl. Bibliothek zu Dresden u. im Manuskript benützt. — Fr. Schlegel, Ph. Vorl. 1804/6, Windischm. I, 111 f. u. II, 22 u. sonst.

man mit der Welt leben. Man lebt nur, wenn man im Sinne der Menschen lebt, mit denen man lebt«. Seit seinen Jugendjahren trug sich Fr. Schlegel mit dem Gedanken, durch eine Philosophie des »Du« die Fichtesche Lehre vom absoluten Ich zu überwinden. In dieser werde, schreibt er 1804 in den Philos. Vorlesungen, der Geist völlig isoliert und ihm alles, worin er mit der Welt verwandt sei, weggenommen, so daß er beraubt und allein dastehe. Aus dem ganzen ursprünglichen Sinn seiner Weltanschauung hat er daher später das Absolute als das böse Prinzip des Zeitalters, als den Kernpunkt des »Vernunftschwindels« auf das schärfste bekämpft. Vor allem ist es Adam Müller in seinem seltsam genialen Jugendwerk, »der Lehre vom Gegensatz« (1804), das die Quintessenz echter romantischer Philosophie enthält, der »dem Reiche des Absoluten für immer ein Ende machen will«. Er trifft in ihm mit der Grundüberzeugung von Fr. Schlegels zyklischer Philosophie zusammen, daß es unmöglich sei, von einem unbedingt evidenten ersten Punkte anzufangen und nun in gerader Linie philosophierend fortzuschreiten. Die Zerstörung des Irrtums vom Absolut-Subjektiven, dem reinen Ich, und vom Absolut-Objektiven, dem Ding an sich, vollendet ihm die Befreiung vom substanziellen Denken. Etwas ist, das heißt nur, etwas steht ihm gegenüber. Alles existiert nur als ein Bezogenes, als eine Relation[1]. Die Menschen erklärt ein Fragment von Novalis

---

[1] Nov. H. 2, 101, 505, 365. — Fr. Schlegel, Philos. Vorles. I, S. 290. — »Concordia«, eine Ztschr., herausg. v. Fr. Schlegel 1820 ff. H. 1, S. 20 f., 55. — Ad. Müller, Vorrede zur L. v. G. »Damals als sich jeder einzelne kalt und ungesellig aus den bürgerlichen wie aus den sittlichen Beziehungen zum Ganzen losriß, ... da verloren auch alle geselligen Vereinigungen in den Ansichten der Dinge den Geist ihres Lebens«. — Auf den Gegensatz von Gemeinschaftsleben und »isolierter Kraft« sind auch seine Vorles. über d. Elemente der Staatskunst (1809) aufgebaut. — Wie sehr W. v. Humboldt schon 1792 in den »Ideen ...« von dem naturrechtlichen Individualismus befreit und von dem Geist der neuen Kulturpsychologie befreit ist, zeigt folgende Stelle in dem III. Kap.: »— daher müssen sich die Menschen untereinander verbinden, nicht um an Eigentümlichkeit, aber an ausschließendem Isoliertsein zu verlieren; die Verbindung muß nicht ein Wesen in das andre verwandeln, aber gleichsam Zugänge von einem zum andern eröffnen« usw.

daher ganz in demselben Sinne nur für das, was sie nach ihrer Umgebung und »gegen die Gegenstände und Gegenmenschen« sein könnten. Daher stamme die Veränderlichkeit der Charaktere und ihre Relativität überhaupt. In dem »Lebenssystem« der Kultur scheint ihm jeder eine »Funktion« des anderen zu sein. Die Begriffe der lebendigen Wechselwirkung und des »Mittlertums« werden Zentralpunkte der Psychologie. In der beständigen Aufeinanderfolge nach außen gerichteter und auf sich zurückgewandter Tätigkeit sieht A. W. Schlegel in seiner Vorlesung über den Geist des Zeitalters (1803) das wahre Wesen der geistigen Kräfte. »Vermitteln und vermittelt werden«, heißt es in Fr. Schlegels Ideen, »ist das ganze höhere Leben des Menschen«. In seinen Vorlesungen, die die Philosophie des »Du« ausführen sollen, nennt er daher absolute Einsamkeit das Furchtbarste für den Menschen. Nur in Gemeinschaft und Gesellschaft kann sich seine Kraft entzünden, Persönlichkeit und Kultur entfalten. So ist denn auch jener Alte, den Heinrich von Ofterdingen auf seiner Reise in der Höhle antrifft, kein menschenscheuer Einsiedler. Er erzählt, wie er schon in seiner Jugend aus Schwärmerei sich in die Einsamkeit begeben habe, da ihm die Quelle seines inneren Lebens unerschöpflich dünkte. »Aber ich merkte bald, daß ein junges Herz nicht allein sein kann, daß der Mensch erst durch vielfachen Umgang mit seinem Geschlecht eine gewisse Selbständigkeit erlangt«. Das Bedürfnis nach »Sym«existenz ist ja ein Wesenszug des romantischen Charakters. Überschwenglich feiern die Romantiker den »Gesellschaftstrieb«, »die höchste Sympathie« und »Koaktivität«, die »Symmetrie des Eigentümlichen«, den »echten Umgang« und bildenden Wechselverkehr des poetischen Kreises. Die »Geselligkeit« des Lebens, das »wahre Element aller Bildung«, bestimmt auch im großen ihr Kulturideal und ihre Besinnung auf das Wesen der Kultur. Vielleicht ist gerade hier der Fortschritt gegen die Genieperiode und der Unterschied von den in sich gekehrten Literaturzirkeln des 18. Jahrhunderts am deutlichsten. Wie anders die soziale Psychologie Rousseaus! Für ihn geht die Kultur so sehr aus dem Egoismus der ein-

zelnen hervor, daß mit dessen Überwindung auch jene von selbst aufhören und der Naturstand eintreten würde[1]. Dem romantischen Subjektivismus besteht sie nur im Zusammenhang. Das einzelne Ich fühlt in sich eine geheime Einheit mit fremdem Leben, das in ihm wirkt, und in dem es über sich selbst hinausragt. Sein Unbewußtsein hat verborgene Fenster und Türen. Novalis hat dies Gefühl, das Fr. Schlegels reifstes kulturphilosophisches Werk, das »Gespräch über die Poesie«, vollkommen durchdringt, am tiefsten erlebt und erkannt: »Gemeinschaft, Pluralismus ist unser innerstes Wesen, und vielleicht hat jeder Mensch einen eigentümlichen Anteil an dem, was ich denke und tue, und so ich an den Gedanken anderer Menschen«[2]. In dem »gemischten Leben« dieses Pluralismus fühlt sich das Ich als eine Vielheit, als eine »synthetische Person«. In seinen Persönlichkeitselementen trägt der einzelne das Bild seiner gesellschaftlich-geistigen Umgebung. Niemand kann sich selbst verstehen, sagt Friedrich Schlegel, der seine »Genossen« nicht versteht. »Ihr müßt also erst glauben, daß ihr nicht allein seid«. Nur wenn man überall unendlich viel ahnde und nicht müde werde, den Sinn für andere zu bilden, könne man das Ursprüngliche und Wesentliche auch des eigenen Lebens finden. Und eine andere der »Ideen« wiederholt: Es gibt keine Selbsterkenntnis als die historische. »Niemand weiß, was er ist, wer nicht weiß, was seine Genossen sind[3],« und worin die Wesenseinheit des Zeitalters besteht.

---

[1] Fr. Schlegel rechnet ihn zu den Nervenkranken, »die immer an ihr Ich gebannt sind«! Ath.-Fragm. Nr. 196.

[2] Nov. H. 2, 282. — Fr. Schlegel, Pros. Jugendschriften, ed. Minor II, S. 338, 339! — Ideen 124, 139.

[3] Dieses Gefühl unmittelbarer Lebenseinheit und Inhärenz, das nicht nur das Lebensgefühl selbst bestimmt, sondern auch Kultur- und Geschichtsauffassung durchsetzt, ist im tiefsten Grunde mystischer Natur, das Wort philosophisch verstanden. Aus dem überschwellenden Subjektivismus romantischer Intension und Extension ist es geboren. Wie die Naturphilosophie, so entspringt auch die Sozialphilosophie der Romantik aus dem Geiste der Mystik. In der Romantik aber haben die Grundgedanken moderner sozialwissenschaftlicher Erkenntnis ihre Wurzel. Jeder große Fortschritt der Geisteswissenschaften ist durch ein neues Erlebnis bedingt. (Über d. Bez. v. Mystik und Romantik vgl. Joëls Buch, D. Urspr. der

Mit dem Leben von Individuum zu Individuum, das den einzelnen bereichert und seine Individualität bildend bestimmt, deren eigene Natur das Gesetz dieses seines zusammengesetzten Lebens wird, mit dem Gemeinsamen, das in allen strömt, die wechselwirkend aneinander »Anteil« haben, ist auch das Moment des Überindividuellen und Objektiven dieser Lebenszusammenhänge und die Bedeutung des Sozialpsychischen für das Wesen von Kultur und Gesellschaft erkannt. In jeder psychischen »Berührung« entsteht nach Novalis eine »Substanz«, in der er den Grund »aller synthetischen Modifikationen des Individuums« sieht. In dem vollen Gefühl für dieses Selbständige und Eigene des allgemeinen Lebens, das die einzelnen umschließt und ihnen eingeboren ist, hat gerade erst die Romantik den Aufklärungssinn mit Spott überhäuft, der die Entstehung sozialer und geistiger Gemeinschaft und den Charakter ihrer Erzeugnisse aus dem isolierten Bewußtsein einzelner und ihren Zwecken erklärt. Sie sind kein Vernunftprodukt, sondern das Resultat einer Wechselwirkung jener unbewußten Seelenkräfte, in denen die Eigentümlichkeit der Individuen wurzelt. Nur in der aktuellen Anteilnahme aller leben sie. Die Wirkung jener Substanz, fügt Novalis ausdrücklich hinzu, erlischt mit der Berührung. Wie der ganze Mensch von seinem Bewußtsein gelenkt wird, so können sie daher durch Kulturbewußtsein »gemacht« werden. Aber das objektive und komplexe Geistes- und Kulturleben erscheint immer nur als eine Funktion der Einzelleben, als eine schöpferische Synthese, die an Gehalt reicher ist als die Summe ihrer Komponenten. Sie hat neue Eigenschaften wie die chemische Verbindung. »Lieber, Sie sind kein Chemist«, sagt Novalis in einem seiner Dialoge über das Leben, »sonst würden Sie wissen, daß durch echte Mischung

---

Natph. a. d. G. d. M., Jena 1906.) Darauf, wie sich dann dies Zusammenhangsgefühl in die philos. Theorie umsetzt und kulturphilos. Werte bildet (es findet seinen letzten Gedankenausdruck in der Grundthese des objekt. Idealismus, daß wir nur ein Stück von uns »selbst« sind), kann hier nicht eingegangen werden. Trotz seiner besonderen romantischen Form ist es nichts Individuelles, sondern es ist Zeitempfinden, gesteigert durch romantisches Leben. Die romantische sozialpsychologische Erkenntnis ist psychologische Zeiterkenntnis.

ein drittes entsteht, was beides zugleich und mehr als beides ist[1]«. Die »echte Mischung« ist der »echte Umgang«. An dieser Stelle scheidet sich im letzten Grunde die romantische von der idealphilosophischen Sozialtheorie, namentlich von Fichte. Diese sucht logisch-metaphysisch, jene psychologisch-geschichtlich Wesen und Struktur des Sozialen zu bestimmen. Nur in der ersten höheren Ordnung spielt sich für Fichte die unmittelbare lebendige Wechselwirkung voller Geistesgemeinschaft ab. Durch den einen allgemeinen Vernunftwillen, der alle durchströmt, ist sie vermittelt. Von ihm aus wird der Zusammenhang der einzelnen gewonnen. In der empirisch-psychologischen Welt, wie sie erscheint, sind die einzelnen »durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert«. Hier ist geistiges Ineinanderleben schlechthin unbegreiflich. An sich sind die Menschen isoliert und »außerhalb aller Verbindung«. Dort die beziehungsreiche Individualität, hier das isolierte Individuum[2]. Trotz der verschiedenen Fassung der neuen Geisteserkenntnis wird die Tatsache überpersönlichen Lebens sowohl von Fichte wie von der Romantik ins Bewußtsein gebracht. Nur wird diese Erkenntnis von der Romantik, deren Interesse dem vollen Inhalt psychischer Wirklichkeit zugewandt ist, mannigfacher durchfühlt, praktischer verwertet und für die Ansicht des ganzen Lebens fruchtbar gemacht, die sie schließlich völlig beherrscht. Aus ihr fließt das romantische Gefühl für die innere Verschiedenheit einzelner Kulturen, gerade danach, ob ein solcher einheitlicher Geist die einzelnen erfüllt, werden die Zeitalter der Bildungsgeschichte unterschieden, die Entwicklung zum »Öffentlichen« und »Objektiven« selbst wird als das wertvollste Kulturziel der Gegenwart bestimmt. Neue Synthesen sollen aus dem »chemischen Zeitalter« hervorgehen.

[1] Nov. H. 1, 256. H. 2, 25.

[2] Solange daher der Staat nur in die Sinnenwelt verlegt wird, kann er auch nur individualistisch-rechtlich durch künstliche Konstruktion zur Einheit zusammengefügt werden! Erst nach 1800, je mehr er sich mit den Gattungsideen füllt und der Gemeinschaftsgedanke lebendig wird, erscheint er als überindividuelle Einheit. Das Verhältnis der »Künstlichen Anstalt« des Staates zur Nation entspricht dem der zweiten und ersten Ordnung im Menschen. — Fichte, S. W. II, 301. VI, 294.

Poesie, Philosophie, Religion und Sittlichkeit, »die vier Weltgegenden des menschlichen Geistes«, sind es vor allem, aus denen das gemeinsame Leben quillt. Sie verdichten sich in den »Ideen«, welche das Leben ordnen, erheben und verschönen. In ihrer allgemeinen Verkennung erblickt A. W. Schlegel das Wesen des herrschenden Zeitcharakters [1]. Große allgemeine, geistige und sittliche Gedanken und Impulse, die auf den einzelnen wirken und ihn mit fortreißen, werden als die bewegenden Kräfte der Bildung und Geschichte erkannt. Alle, die der gemeinsame Geist beseelt, sind durch ihren eigenen geistigen Haushalt zu einem Ganzen vereint. Diese Einheit, dieser neue Körper erscheint der synthetischen Intuition der Romantik wieder als ein lebendiges Individuum.

3. Individualität der Kultursysteme und historische Individuen.

Friedrich Schlegel ist das Gegenteil eines analytischen Geistes. Die intellektuelle Anschauung nennt er selbst den kategorischen Imperativ aller seiner Theorie. Das »Verstehen aus dem Ganzen« bezeichnet Dilthey als das Eigenste in seinem Denken. Die tiefsten und fruchtbarsten Gedanken für die moderne organische Auffassung von Kultur und Geschichte

[1] Vgl. A. W. Schlegel, Berl. Vorles., II. Teil (1802/3), D. L. D. 18, S. 47 ff., 68, 89. (Fr. Schlegel 1799, Ideen Nr. 4: »Die Religion ist die allbelebende Weltseele der Bildung, das vierte unsichtbare Element zu Philosophie, Moral und Poesie«. [Vgl. Franz von Baader 1798: »Über das pythagor. Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden«.] D. N. L. 143, S. 309). — Darüber, wie das schillernde Wort Idee in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. in steigende Aufnahme kommt, vgl. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre (S. 64). Vor allem seine Verwendung bei Kant ist von fruchtbarem Einfluß, auch auf das romantische Denken. A. W. Schlegel a. a. O., S. 89: »Der transzendentale Idealismus, in seiner ersten Gestalt von Kant als Kritizismus aufgestellt, belebte zuerst wieder die philos. Ideen, die ganz abhanden gekommen waren . . .« Außerdem steht er auch hier unter dem Einfluß Schellings, mit dem er sich ja gerade damals in lebhaftem literarischen Gedankenaustausch befand. Haym S. 837. Die »Idee« bei Schelling als Selbstanschauung des Aboluten in seinen realen Formen ist eine rein metaphysische Konzeption. Als Vermittler des Entwicklungszieles, als ein unendliches geheimnisvolles Leben führt er sie in den »Vorles. über die Methode

gehen aus diesem Sinn hervor. Er ist die originale Steigerung der gefühlsphilosophischen Intuition, mit der Hamann und Herder geistiges Leben verstanden. Auch für die Romantik ist das unmittelbar intuitiv Erfaßte das einzig Reale unserer Erkenntnis. Der Verstand, »eine vereinzelte Kraft des menschlichen Gemüts«, vermag nur zu analysieren und einzelnes zu beschreiben. Die Geisteswissenschaft aber, und namentlich der Historiker, muß synthetisch verfahren. Er muß »Sinn« für das geschichtliche Leben haben. Nur wenn er es ganz fühlen und nacherleben kann, vermag er es als Ganzes zu gestalten. Auf systematischem Denken und Anschauen, sagt Novalis, beruht die intuitive Darstellung. Vermittels dieser intellektuellen Anschauung vermag der »deutliche Kopf« »das Ganze als solches und in seinen Teilen zugleich zu fassen«. Er individualisiert, in der Natur wie im geschichtlichen Leben, »durch Regelmäßigkeit der Mannigfaltigkeit.« Der Hang, alles zu »vivifizieren« und persönlich zu machen, sieht die Vielheit als eine Einheit von eigner ausgeprägter Individualität. Die gegensätzliche Spannung zu dem rationalen Atomismus läßt das Ganze des Kulturzusammenhanges als solches in seiner Totalität beachten. Der Ausdruck dafür, daß dieses ganze Lebenssystem, das die einzelnen umfaßt und trägt, als eine neue und einmalige, in sich geschlossene und nicht restlos ableitbare Einheit empfunden wird, ist seine Bezeichnung als Individuum. Nur das Individuelle ist wirklich. Nur Individuen lassen sich charakterisieren. Wie der eigene Charakter des einzelnen das gemeinsame in allen seinen Lebenshandlungen ist, so erscheint das gemeinsame einer Kultur als ihr einheitlicher Charakter, der sie eben zum Individuum macht. Der historische Geist besteht daher in der unmittelbaren Anschauung eines »historischen Individuums«. Historie selbst ist die Kunst, »Massen von Menschen

---

des akad. Studiums«, wie dann Fichte in den Grundzügen, auch in die Geschichte ein, Gedanken, die A. W. Schlegel schon vor Erscheinen des Buches (1803) gekannt hat. Er faßt die Ideen konkret historisch, aber auch ihm bedeuten sie ein höheres, geistiges, über den Utilitarismus des einzelnen hinausreichendes Leben, das die Geschichte mit tieferem und allgemeinerem Gehalt erfüllt.

als Individuen zu charakterisieren«. Friedrich Schlegel bringt die ganze Auffassung in den Fragen eines seiner Athenäums-Fragmente zum klassischen Ausdruck: »Ist, was sich auf einem gewissen gegebenen Standpunkt nicht weiter multiplizieren läßt, nicht ebenso gut eine historische Einheit, als was sich nicht weiter dividieren läßt? Sind nicht alle Systeme Individuen, wie alle Individuen auch wenigstens im Keime und der Tendenz nach Systeme? Ist nicht alle reale Einheit historisch? Gibt es nicht Individuen, die ganze Systeme von Individuen in sich enthalten?« [1] Bildungsepochen und Literaturen, Kulturen und Religionen, Nationen und Zeitalter sind dem Romantiker in ihrer individuellen Einheit reale Ursachen des Geschehens. Sie sind daher neue Potenzen, nach den inneren und eigenen Gesetzen ihres »Genius« gewachsen, in sich gegründet als ein höheres Leben, das über seine Träger hinwegzieht. Wie die psychische Individualität eine neue, zentral wirkende Einheit bildet über den einzelnen Assoziationen, ihren Gruppen und den »Gedankensippschaften«, die sie zu einem untrennbaren Ganzen durchdringt und verschmilzt, so verliert auch die Gesellschaft ihren Aggregatcharakter; aus den Teilen werden Glieder, das Ganze der großen geschichtlichen Gemeinschaften und Kulturverbände wird über den einzelnen sichtbar als lebendige Kraft geistigen und sozialen Geschehens, und über ihnen allen schließlich die universale Einheit des Menschheitsganzen als höchstes Subjekt geschichtlicher Entwicklung.

---

[1] Fr. Schlegel, Athen.-Fragm. 76, 242, 426, 415. Lycfr. 46. — Dilthey, Schleiermacher I, S. 356, 348. — Nov. H. 2, 212, 374. — A. W. Schlegel, Vorl. ü. Enz. 34, 54, 74. D. L. D. 17, 330. — Die romantische Anschauung der historischen Individuen geht von dem geistigen Zusammenhang aus. Erst von hier richtet sich der Blick allmählich auf seine Träger, auf die Einheit von Volk und Nation. Über die Kulturphilosophie geht der Weg zur Sozialphilosophie.

II. Die Geschichte.

1. Ihre Merkmale. Ihr Wert für Erkenntnis und Leben.

Auf der Erkenntnis der sozialen Natur des Menschen und seiner Verflechtung in das Leben des gesellschaftlichen Ganzen beruht der Wert, den die Geschichte für Wissenschaft und Weltanschauung erhält. Historischer Sinn ist der Sinn für den im Abstand der Zeiten begründeten Wesensunterschied menschlicher Dinge und andrerseits Sinn für den Zusammenhang dieser Zeiten. Er geht aus jener Erkenntnis notwendig und unmittelbar hervor. So lange der Blick auf den einzelnen beschränkt blieb, konnte der Gedanke der Entwicklung, in dem er sich nach beiden Seiten hin konzentriert, nicht ins Bewußtsein treten. Die Behauptung Mendelsohns, die Individuen verschiedener Zeiten seien nur so verschieden wie die Individuen der Gegenwart, war nur unter der Voraussetzung der individualistischen Gesellschaftsauffassung möglich. Nur solange die Kultur nicht als Produkt der Gesellschaft, sondern als ausschließlicher Besitz der einzelnen angesehen wurde, konnte sich scheinbar die Entwicklung der Menschheit in der Vervollkommnung der einzelnen vollenden. Nicht darin liegt das Unhistorische der Aufklärung, daß sie die Geschichte überhaupt nicht kennt, sondern daß sie ihr Wesen verkennt. Erst mit der Entdeckung des überindividuellen geistigen Lebens ist der

einzelne nicht nur in die Breite hin an seine Gegenwart, sondern auch nach rückwärts an die Vergangenheit gebunden, und der Abstand der Zeiten selbst an der Inkongruenz des Ganzen erkannt. In einen gegebenen Zusammenhang fühlt er sich hineingeboren und von dem Strom der Geschichte getragen, dessen Lauf er nicht aufhalten, sondern nur leiten kann, indem er seine Notwendigkeit versteht. Entwicklungsgeschichte zu schreiben, gilt Friedrich Schlegel als das höchste Ziel aller historischen Arbeit. Immer wieder betonen seine philosophischen Vorlesungen, daß nur die »genetische Denkweise« der Wirklichkeit adäquat ist. Die Geschichte erhält Tiefenansicht. In Wachstum und Abnehmen, in dem Wechsel entgegengesetzter Bewegungen sieht Novalis ihre Natur, in fortschreitenden, »immer mehr sich vergrößernden Evolutionen« ihren Stoff. Wie es war, kann nichts wieder kommen. Renaissance bedeutet nicht Nachahmung und Übernahme. Die Relativität jeder Station des geschichtlichen Laufes und ihr Besonderes kann nicht mehr übersehen werden. Noch bei Hume und Voltaire, den größten Aufklärungshistorikern, läßt sich die Geschichte im Grunde auf eine Fläche zusammenschieben. Sie ist bloße Kontinuität. Noch Wieland und Lessing sahen »die« Antike gleichsam ohne Perspektive als eine gleiche Einheit. Aristoteles und Lukian stehen neben Ovid und Vergil. Friedrich Schlegel ist der erste, der »als der Winckelmann der griechischen Poesie« die Epochen und Schulen der griechischen Literatur unterscheidet und bahnbrechend ihre Entwicklung — eider nur in Fragmenten — verfolgt. Von der Idee allgemeinen Werdens erfüllt, bekämpft er nachdrücklich den Satz, der das Zentrum des neuen romantischen Geschichtsbewußtseins bedroht: Es geschehe nichts Neues unter der Sonne. Nur dann könne er gelten, wenn man nicht auf das Ganze der Vergangenheit achte, sondern allein beim einzelnen stehen bleibe.

Auch W. Schlegel sieht einen Hauptgrund für die Annahme der aufgeklärten Geschichtsansicht, daß »ehemalige Geschlechter in nichts von dem unsrigen verschieden gewesen sein könnten«, in ihrer »gänzlichen Unfähigkeit

sich in den Geist entfernter Zeiten zu versetzen«, »das Gemeinsame und Öffentliche des Lebens« anschauend zu erfassen[1]. Erst wo dies geschieht, ordnet sich die ganze Reihe zu innerlichem Zusammenhang. Schon als Herder die Ahnungen der neuen Geschichtserkenntnis zuerst im großen Stile zusammenfaßte und das, was Sturm und Drang als unmittelbare Einheit fühlte, als geschichtliches Erbteil aufwies, hatte er an einer berühmten Stelle der Ideen das Prinzipium zur Geschichte der Menschheit auf die Tatsache gegründet, daß der Mensch auch im Gebrauch seiner geistigen Kräfte kein Selbstgeborener ist. Nur so wird sie ihm eine »Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede«, in der die Vergangenheit wie physisch, so auch psychisch in der Gegenwart fortlebt und die Vorwelt die Nachwelt bedingt[2]. In dieser Grundvoraussetzung alles wahrhaft historischen Geistes stimmt die Frühromantik, was die Beurteilung des objektiven Geschehens betrifft, völlig mit Herder überein, so sehr sie auch in der subjektiven Spiegelung der Art dieses Fortlebens und der dadurch bedingten Auffassung des Geschichtsganzen von ihm abweicht. Besonders Novalis, in dem mit zunehmender Reife das geschichtliche Bewußtsein immer stärker wird, hat die Überzeugung, daß der Mensch »ein sich selbst gegebenes historisches Individuum« sei, treffend und feinfühlig zum Ausdruck gebracht. »Die Gegenwart,« sagt er, »ist gar nicht verständlich ohne die Vergangenheit. Wir tragen die Lasten unsrer Väter, wie wir ihr Gutes empfangen haben, und so leben die Menschen in der Tat von Vergangenheit und Zukunft.« Vergänglich ist ihm nichts, was die Geschichte ergriff. Alles wirkt in ihr unendlich weiter. Dieser innere Zusammenhang erzeugt in den

---

[1] Fr. Schlegel, V. über n. G. (1810) S. W., Bd. XI, S. 195. — A. W. Schlegel, D. L. D. 18, 75, 52 ff. — Wundt, Logik II, 2, 424.

[2] Ideen IX, 1: »So gern der Mensch alles aus sich selbst hervorzubringen wähnt, so hängt er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von andern ab.« »Empfinge der Mensch alles aus sich und entwickelte es abgetrennt von äußern Gegenständen, so wäre zwar eine Geschichte des Menschen, aber nicht der Menschen, nicht ihres ganzen Geschlechts möglich.« »— eben damit wird auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes.«

Frühromantikern das Bewußtsein von einer allgemeinen geschichtlichen Verwandtschaft und Lebenseinheit. Sie empfinden alles Geschichtliche wie Glieder eines Körpers und fühlen sich im Inneren ihrer individuellen Existenz unmittelbar mit der Entwicklung verbunden, als Durchgangspunkte des einen gemeinsamen Geschichtslebens, das alle vereint[1].

Aus alledem resultiert die Hauptaufgabe des Historikers: Er soll »Zusammenhang, Sinn und Bedeutung im Ganzen«, »die Einheit der Zeitalter« und die »durchgehenden Fäden« aufdecken, oder wie Wilhelm von Humboldt die Forderung des von der Romantik vertieften Geschichtsbewußtseins später formuliert: Er soll »jede Begebenheit als Teil eines Ganzen oder, was dasselbe ist, an jeder die Form der Geschichte überhaupt darstellen«. Sie hört auf, »ein regelloses Feld reiner Empirie« zu sein. Je reicher die geschichtliche Mannigfaltigkeit ist, desto dringender empfindet Fr. Schlegel das Bedürfnis der Einheit. Nicht eine zwecklose Vielwisserei, nur ein geordnetes Ganze verdient den Namen Geschichte. »Nichts ist unhistorischer als bloße Mikrologie, ohne große Beziehungen und Resultate«. Ohne sich daher an die kleinlichen Einreden von Menschen zu kehren, »deren kurzsichtiger Blick jeder großen historischen Ansicht ganz unfähig ist, die im Detail nur Detail wahrnehmen und alles isoliert sehen«, versucht er in dem Aufsatz über das Studium der griechischen Poesie »den Grundriß des Ganzen« mit kühnem Wagemut zu entwerfen. Die Entwicklungsgesetze

[1] Auch hier muß darauf hingewiesen werden, wie dieses Geschichtsgefühl durch den Zusammenhang mit der ganzen romantischen Weltanschauung, nicht nur bei Novalis, in das Einheitsgefühl der Mystik getaucht ist. Es ist die Voraussetzung für Hülsens »natürliche Gleichheit« der Menschen wie für Fr. Schlegels »Erg. des Lessing-Aufsatzes«, mit dem er das Gespr. über d. Poesie historisch erweitert. Vgl. Anm. 3, S. 56. Wie es sich zu einem idealistischen Geschichtspantheismus auswächst, indem die einzelnen sich über die Zeiten hin von demselben Leben durchströmt fühlen, in diesem höheren Gemeinsamen einander begreifend und gleich, wie Glieder eines Körpers, die sich empfinden, ohne sich zu berühren, und wie gerade wegen dieser Verwandtschaft die subjektive Reflexion des objektiven Zusammenhanges sich unabhängig von der Tradition und das Ich sich nicht unmittelbar von historischem Erbteil belastet fühlt, sondern im Gegenteil in seinem revolutionären Lebensgefühl gestärkt und gesteigert, gehört noch nicht in den obigen Zusammenhang.

der Bildungsgeschichte zu erforschen, ist sein Lebensziel. A. Wilh. Schlegel hält nur chronologisch geordnete Begebenheiten für »das mühseligste und unfruchtbarste Gedächtniswerk«. Eine Geschichte aber, die bloß das Gedächtnis beschäftigte, verdiene gar nicht, diesen Namen zu führen. Er fordert daher vom Historiker, dort wo der empirische Kopf bloß blinde Kräfte sich verworren bewegen sieht, dem Walten der »Idee« nachzugehen. Auch Novalis mag nichts von den Beobachtern wissen, »welche nur Fraktur lesen können«. Der Graf von Hohenzollern, der Repräsentant der Geschichte im Heinrich von Ofterdingen, tadelt die Geschichtschreiber, die gerade das Wissenswürdigste vergessen, dasjenige was erst die Geschichte zur Geschichte macht, indem es die mancherlei Zufälle zu einem angenehmen und lehrreichen Ganzen verbindet. Um den wahren Zusammenhang der Geschichte, den Tiefsinn ihrer Folge und die Bedeutung ihrer Erscheinungen recht darstellen zu können, scheint ihm der Historiker notwendig auch Künstler sein zu müssen. Denn nur diese möchten sich auf die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen und auf die Kunst, Begebenheiten schicklich zu verknüpfen, wirklich verstehen. Wegen des künstlerischen Zusammen- und Dazwischensehens stellt die ganze Romantik den Geschichtschreiber über den bloßen Forscher. A. W. Schlegel nennt die Geschichte geradezu die »Poesie der Wahrheit« [1].

Nun erst gewinnt das Geschichtsstudium einen eigenen Wert. Erst durch die Romantik begründet es eine neue Epoche

---

[1] A. W. Schlegel, D. L. D. 17, 11. Vorl. über Enz. S. 23, 370, 387, 662. Fr. Schlegel, D. N. L: 143, S. 248 Z. 12, S. 247 (1795), Minor, Jugendschr. II, 130 (1797). I, 177/78 (1796). A. W. Schlegel, D. L. D. 18, 52. Auch nach Schelling, V. ü. d. Methode d. ak. St. X, repräsentiert der Geschichtsforscher nur eine Seite des Historikers. Haym, S. 848, hat die fast vollständige Übereinstimmung der Äußerungen über die histor. Kunst in den Vorles. über »Enz.« und über »Methode« hervorgehoben. Vgl. oben Anm. S. 59. Er hat zweifellos recht, wenn er sagt, daß hier im allgemeinen Schelling von Schlegel gelernt hat! Zwischen dem »transzend. Idealismus« (1800) u. den Vorl. über die Methode besteht ein deutlicher Unterschied. Schellings Geschichtsgefühl ist z. T. vermittelt.

wissenschaftlichen Bewußtseins und Denkens. Es wird der Mittelpunkt in allem Streben nach höherer Bildung und beginnt der Philosophie den ersten Platz unter den Geisteswissenschaften streitig zu machen. »An die Geschichte verweise ich euch, forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang«, ruft Novalis dem Zeitalter zu. In ihrer sinnreichen Folge und als konkrete Auswirkung menschlichen Wesens ist sie mehr als Vergangenheit und Erinnerung. Die Geschichte, die nicht bloß Annale ist, ist selbst wahrhaft Philosophie. Aus dem Werden der Menschheit kann ihr Wesen erkannt werden. »Ein historischer Philosoph« will Friedrich Schlegel das Ewig-Menschliche im geschichtlich Bedingten suchen. Schon 1796 ist er überzeugt, daß auch der kühnste Aufflug des menschlichen Geistes, die Wissenschaftslehre, »den historischen Stoff und historischen Geist gar nicht entbehren kann«. Eine eigentlich genetische Entwicklung des menschlichen Geistes, wiederholt er später 1804, wäre wirklich die höchste Aufgabe für die Philosophie. Er selbst hat in den zwölf Büchern »Entwicklung der Philosophie« dem neuen Idealismus seiner pilosophischen Vorlesungen die historische Grundlage zu geben gesucht. Auch die Geschichte der Philosophie ist ein philosophisches Objekt. Da die Entwicklung der Kultur gesetzmäßig geordnet und voll einheitlichen Zusammenhangs ist, muß sich das System ihrer Wissenschaften auf ihre Geschichte stützen. »Die Geschichte ist für die Theorie der ewige Kodex, dessen Offenbarungen sie nur immer vollkommener zu deuten und zu enthüllen« bemüht sein muß. In vollem Gegensatz zu Lessing bauen beide Brüder Schlegel ihre Ästhetik ganz auf die Geschichte auf. Die historischen Unterschiede, die in den Griechenaufsätzen Friedrichs aufgestellt werden, bilden zugleich theoretische Merkmale. »Die Wissenschaft der Kunst ist ihm Geschichte.« Und nicht nur der Kunst! Schon A. W. Schlegels Vorlesungen über Enzyklopädie bezeichnen »die Staatsverfassung als ein historisches Phänomen, das nur genetisch, d. h. durch seine Entwicklung in der Geschichte« begriffen werden kann. Auf sie, nicht auf das vernünftige Be-

wußtsein werden Gesellschaftstheorie und Politik gegründet. Die Geschichtserkenntnis ist praktisch anwendbar. Sie wendet sich an den ganzen Menschen. Auch zur Deutung des Lebens ist sie berufen. Nur aus der Betrachtung der Vergangenheit, aus dem Gange der Geschichte können die Probleme der Gegenwart gelöst und Werte und Maßstäbe für ihre Aufgaben gewonnen werden. Als Friedrich Schlegel seine politischen Ideen verbreiten und sich einen publizistischen Einfluß verschaffen will, hält er Vorlesungen über neuere Geschichte. Ihr entnimmt er das politisch Notwendige. Freilich nicht, indem er eine Sammlung lehrreicher Beispiele vorbringt, sondern indem er, wie in seiner historischen Literarkritik, auf den Gang der ganzen Entwicklung ausgeht, um die Gegenwart auf ihren Sinn einzustellen und danach zu beurteilen. Nur historisch kann, wie philosophiert, so auch kritisiert werden. »Die historische Tendenz seiner Handlungen«, schreibt er schon ins Athenäum, »bestimmt die positive Sittlichkeit des Staatsmannes und Weltbürgers [1].«

Geschichtlich begründen die Romantiker, im Gegensatz zu dem großen Kulturankläger des 18. Jahrhunderts, endlich auch ihre kulturphilosophischen Ideale. Unmittelbar tritt hier die »monumentale« Historie in den Dienst des Lebens. Mit romantischem Enthusiasmus wird der Geist der vorbildlichen Zeitalter ergriffen und lebendig gemacht. Nicht das einzelne, sondern der Zusammenhang, den die Geschichte hier zeigt,

[1] A. W. Schlegel, D. L. D. 17, 15. Enz. 290. — Fr. Schlegel, Jugendschr. II, 343. An W. Schlegel 29. Sept. 1798 über Schellings Meinung von Philosopie der Gesch. — S. W. XI, 9 u. Anfang v. Vorles. 12 (1810). Athenfragm. 228. Windischm. Vorles. II, 408. I, 448. — Vgl. Dilthey, Schlm. I, 210, 355: Fr. Schlegel »erkannte das letzte Ziel, welches den geschichtlichen Wissenschaften gesteckt ist, wenn er Bildungsgesetze der einzelnen Systeme der Kulturen vermöge des Studiums der geschichtlichen Erscheinungen selber entdecken wollte.« Dilthey, Das Erlebnis ... S. 240. — E. Kircher, Philos. d. Romt. S. 89. — Rouge, Frédéric Schlegel et la genèse du Romantisme Allemand, Paris 1904, S. 237, 294. — Haym hat wiederholt und eindringlich hervorgehoben, daß beide Brüder Schlegel »den stärksten Zug zur Geschichte« besaßen, R. Sch. S. 881. — Noch heute überraschen Fr. Schlegels historische u. geschichtsphilos. Vorlesungen durch ihren tiefen und weiten Blick und die Feinheit ihrer Auffassung.

soll erneuert werden. Friedrich Schlegel ist es, der definiert: der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet [1].

2. Philosophie und Geschichte.

Ihr Zusammenhang. Die Menschheit.

Die Annäherung von Geschichte und Philosophie, durch die die Geschichte einen eigenen und philosophischen Wert erhält, erfolgt nicht nur durch sie selbst, sondern auch durch die Philosophie. Die merkwürdige Tatsache, daß der revolutionäre und auf das Ewig-Menschliche der Bildung gerichtete Sinn der Frühromantik historisch wird, ist durch das idealistische, an sich unhistorische Bewußtsein mit bedingt. Schon Novalis hat hervorgehoben, daß in dem Augenblicke, wo der menschliche Geist seine grundsätzliche Bedeutung für die Welt empfindet und sein subjektives Dasein selbst durchdringt, auch das Problem der Geschichte in neuer Beleuchtung vor ihm steht. Nun erst erscheint ihr wissenschaftliches Begreifen möglich. Denn als das objektive Dasein des Menschengeistes macht sie jetzt ein eigenes sinnvolles Ganze aus. Auch sie löst das Geheimnis, welches der Mensch sich selbst ist. Die Geschichte der Menschheit ist die Verwirklichung der »Menschheit«, d. h. des rein Menschlichen als Idee. Oft, zumal in Friedrich Schlegels Aufsätzen, schillert das Wort nach beiden Seiten seines begrifflichen Inhalts. Von dem »Geiste der allgemeinen Bildung der ganzen Menschheit« ist das »historische Universum« erfüllt. Er ist der tiefste Inhalt der Geschichte. Die Universalhistorie erhält damit einen unbedingten Zweck. Nichts ist verkehrter als ihre »pragmatische« Darstellung, nach Parteigesichtspunkten, mit »rhetorischen Seitenblicken und Nutz-

[1] Inwieweit der Romt. Subjektivismus sich dabei selbst in der Gesch. gefühlt und erlebt und das »historische« Geschichtsbild gedeutet hat (Mittelalter), und umgekehrt wie die bewußte Beurteilung einzelner Perioden von dem Kulturideal abhängig ist, kann ebenso wie die Frage nach dem generellen Verhältnis von Wert und Erkenntnis nur aus der Kulturphilos. selbst beantwortet werden. (Zum Problem vgl. E. Kircher, Romantischer u. historischer Sinn. Neue dtsch. Rdsch. Nov.-Heft 1903 u. Philos. d. R., S. 54.)

anwendungen«. Die Geschichte tritt nicht nur ihrer Behandlung, sondern ihrem Wesen nach in unmittelbare Beziehung zum philosophischen Wissen. Das historische und das idealistische Bewußtsein durchdringen sich. Schon die Frühromantik ergreift Hegels wichtigsten Gedanken. Die andeutende Formulierung, die ihm Friedrich Schlegel im »Athenäum« gibt: die Geschichte sei eine werdende Philosophie und die Philosophie eine vollendete Geschichte, führt Wilhelm in seinen Berliner Vorlesungen näher aus. Dem abstrakten Fichteschen Ich stellt er das konkrete Menschheits-Ich entgegen. Die Geschichte muß die philosophische Theorie ergänzen. Sie sind polar zugeordnet. Was die Philosophie in der reinen Wissenschaft, als Geschichte des inneren Menschen, darlegt, und was die Historie, als Philosophie des gesamten Menschengeschlechts, von Zeitbedingungen abhängig in dem unendlichen Prozesse der Geschichte realisiert darstellt, das sind nur verschiedene Evolutionen desselben menschlichen Geistes. Die genetische Betrachtung muß systematische Ziele verfolgen. Von diesem philosophischen Gesichtspunkt aus erhebt Friedrich Schlegel schon in seinem Aufsatz über den Wert des Studiums der Griechen und Römer (1794/95) die Forderung, daß die Geschichte an Stelle zweckloser Gelehrsamkeit sich zu einem zusammenhängenden Ganzen ordnen und vertiefen muß. Als die Wissenschaft von »zusammengesetzten« Menschen (d. h. der Erscheinung des idealistischen Menschentums in der individuellen historischen Wirklichkeit), deren Aufgabe es ist, die Veränderung und Entwicklung der menschlichen Bildungsvermögen in der Zeit darzustellen, kann sie dann der Wissenschaft »der reinen Sitten- und Seelenlehre«, die die allgemeinen Tatsachen und Eigenschaften und die beharrlichen Gesetze des menschlichen Gemüts beschreibt, ebenbürtig gegenübertreten und sich mit ihr zu einem größeren Ganzen vereinigen. Schon hier schwebt ihm also der allen Frühromantikern gemeinsame Gedanke einer Enzyklopädie vor, die Theorie und Geschichte zu einer Organisation vereint, und deren Aufgaben er besonders in der Ergänzung des Lessing-Aufsatzes (1801) und in Lessings Geist (1804) feststellt.

Bei diesem universalen Ziele des Wissens ist nur ein System möglich. Der auf Allheit und Einheit gerichtete Anspruch, in dem sich der menschliche Geist als unbedingt und eins ergreift, ergibt eine zweite Beeinflussung des geschichtlichen durch das ideal-philosophische Bewußtsein. Die Geschichte kann nicht nur ein geordnetes Ganzes, sie muß auch ein unbedingtes Ganzes, eine Einheit darstellen. Weil sie Bildungsgeschichte ist, muß alle Geschichte Universalgeschichte sein. Romantischer Kosmopolitismus! Die Menschheit ist ein einziger unendlicher Verband. Die einzelnen historischen Tatsachen, Ideen und Bewegungen können sich nicht in sich selbst erschöpfen, sie sind nicht isolierte Fakta, deren Wesen mit ihrer Erscheinung zusammenfällt, sondern sie ragen über sich hinaus in den großen universellen Zusammenhang. »Partielle Geschichten« erklärt daher Novalis »für durchaus nicht möglich«. »Dem wahren Verständnis der Geschichte« sind die Völker kein äußeres Neben- und Nacheinander. In ihnen allen lebt ein Geist, strömt ein Leben, alle Zeiten sind Glied einer Entwicklung. Den gesamten Kulturkosmos, den Zusammenhang der **Welt**literatur will die Romantik erfassen. Über die europäische und die Mittelmeerkultur hinaus richtete sich ihr Blick auf das unerforschte Dunkel der asiatischen Geschichte. Im Orient will Friedrich Schlegel das höchste Romantische suchen, die ursprüngliche Einheit menschlicher Kräfte. Die Menschheit reicht weiter als das Genie. Dieses romantische Gefühl der **historischen** Allheit, Immanenz und Einheit des menschlichen Geistes und der Kulturwerte gipfelt in der synthetischen Anschauung des Menschheitsganzen als des unsterblichen Gattungsindividuums. »Die Symmetrie und Organisation der Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit, solange sie war und wurde, wirklich schon ein Individuum, eine Person war und wurde.« Das Menschengeschlecht ist der Makroanthropos [1].

---

[1] Novalis H. 2, 338. — Fr. Schlegel, Athen.-Fr. 223, 325. Ideen 24. D. N. L. 143, S. 253, 247. — A. W. Schlegel, D. L. D. 17, 14 (die Formulierung zeigt

Nachdem das moderne Denken die christlich-theologische Empfindung des einheitlichen Zusammenhangs der Weltgeschichte gestört hatte, war die Idee der Einheit des Menschengeschlechts, gleichzeitig mit der Entdeckung der Verschiedenheit europäischer und fremder Kulturkreise, die sich in der Literatur des 18. Jahrhunderts deutlich spiegelt, in dem Kosmopolitismus der Aufklärung als ihr letztes und reifstes Erzeugnis von neuem hervorgetreten. Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« verschmilzt sie in dem idealistischen Gedanken stufenweiser geschichtlicher Erfüllung des einen Ideals mit dem alten universalen Gedanken des Christentums. Kants Geschichtsphilosophie gipfelte in dem ethischen Postulat, daß die Geschichte ein einheitlicher Prozeß sei, in dem die Menschengattung sich ihrem Ziele nähere. In noch stärkerem Maße macht der Humanitätsgedanke Herders »aus der Welt nur ein einziges Haus«. Trotz der Überwindung des individualistischen Kosmopolitismus wird Herders nie ganz abgestreifte Abhängigkeit von dem philosophischen Denken der Aufklärung, namentlich von Leibniz, nach beiden Seiten des Begriffs der Humanität hin bemerkbar. Diese ist einmal das mehr oder weniger transzendent gedachte einheitlich-gleiche Ziel, zu dem »die Regierung eines höheren Schicksals« das ganze Geschlecht nach einem göttlichen Erziehungsplan leitet. Anderseits setzt Herder, im bewußten Gegensatz zu Kants geschichtsphilosophischer Bedeutung »der Gattung«, die Humanität, die der einzelne in der geschichtlichen Entwicklung durch Entfaltung seiner individuellen Potenz für sich erreicht, fast dem Maße seiner Glückseligkeit und Bestimmung gleich, und kommt durch die Verwechslung von »Menschheit« als logischem Begriff und als Ganzes dazu, die Vorstellung, daß das ganze Menschengeschlecht nur eine Seele besitze, für mittelalterlichen Begriffsrealismus, für averroische Philosophie zu halten. Er verwahrt sich daher

---

Anklänge an die Identitätsphilosophie!), 18, 52. 17, 18 f., 12. Vorl. über Enz. 356. — Dilthey, Das Erlebnis . . . 245.

gegen die Idee der Menschheit als einer einheitlich-wirklichen Totalität. Sie ist ihm nur »Zusammenwirkung der Individuen in der goldenen Kette der Bildung und Tradition«, die zum Ideale der Humanität emporsteigt. Diese allein macht aus Trümmern ein Ganzes [1].

Geschichtsphilosophie.

Friedrich Schlegels Blick erfaßt zuerst die Einheit. Die Entwicklung des Ganzen gilt es aufzudecken. Er begnügt sich nicht, die Geschichte genetisch zurückzuverfolgen. Zwar wahr, aber so dürftig, daß er nicht bei ihr verweilen brauche, scheint ihm selbst diejenige Antwort auf die Frage nach dem »Wert des Studiums der Griechen und Römer«, die den Forderungen der Aufgabe noch am meisten entspreche: Die alte Geschichte sei zur Erklärung der Gegenwart unentbehrlich, »indem jedes spätere Zeitalter im Keime des Früheren wie durch Einschachtelung enthalten sei«, die Vernunft aber nicht bei einem beliebigen »Gliede der endlosen Kette« stehen bleiben könne. Ihm aber ist die Geschichte nicht nur eine Kette, ein kausales Kontinuum, ein Zusammenhang von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit, sondern ein Ganzes »von unbedingter Einheit«, eine Systemindividualität. Folglich muß es auch die »Ordnung eines universal-geschichtlichen Gesetzes« geben, das diese innere Einheit aufzeigt. Man muß den Grundriß des Ganzen zeichnen können. Die schwere Aufgabe für »das x, welches

[1] Ideen XI, 1. Es gibt zwar eine Erziehung des M.-G. als notwendiges Ganzes, »weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird, und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt«. Aber nur der einzelne Mensch, nicht das Geschlecht wird erzogen, »da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existieren«. Die Individuen können nicht »für die Gattung, d. i. für das Bild eines abstrakten Namens« hervorgebracht sein. »Was also jeder Mensch ist und sein kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts sein; und was ist dies? Humanität und Glückseligkeit auf dieser Stelle, in diesem Grade, als dies und kein anderes Glied der Kette von Bildung, die durchs ganze Geschlecht reicht.« Aber Herder fügt sofort hinzu, daß nur im Zusammenhange der Kette für den einzelnen Leben und Friede wohnt. — Die oft zitierte Stelle der Vorrede zu den »Ideen« gehört nur zur Hälfte hierher. Vgl. Haym, Herder II, 252. — Dilthey, Das Erlebnis ... S. 102.

unter dem Namen einer Geschichte der Menschheit bisher gesucht ward«, bezeichnet daher der zitierte, für die Entwicklung von Friedr. Schlegels Geschichtsphilosophie äußerst instruktive Aufsatz von 1794/95 dahin, »einen Leitfaden der Anordnung a priori«, d. h. ein Entwicklungsprinzip, eine regulative Idee des Ganzen zu finden, welche die theoretische und praktische Vernunft befriedigt, ohne den Tatsachen der Erfahrung Gewalt anzutun. Nur dogmatische Anmaßung könne die Möglichkeit von vornherein verneinen. Dies geschieht ihm freilich nicht nur in der Universalhistorie der Aufklärung und überall da, wo man die Geschichte nach statistischen, rhetorischen, chronologischen, geographischen oder naturhistorischen Gesichtspunkten, nach Rassen und Klimaten, also rein äußerlich ordnet, unbekümmert um eine »menschliche« Ordnung in der Geschichte des Menschen, kurz, wo man »Systemlosigkeit« gleichsam als Grundsatz der Geschichte ansieht, »sondern auch in dem Systeme, welches Tradition und Erziehung als den Zusammenhang und die Einheit der Geschichte, und in demjenigen Systeme, welches die teleologische Beurteilung als den einzig möglichen Leitfaden der Einheit a priori für die Universalgeschichte aufstellt.« Friedrich Schlegel lehnt also das Resultat von Herder und Kant, den beiden größten Geschichtsphilosophen der Zeit, ab. Denn bei Herder entsteht nur die »Einheit einer Kette oder einer sich in allen Teilen berührenden Masse, aber nicht die unbedingte Einheit eines in sich selbst vollendeten Ganzen«. Aus Kants Abhandlung »Idee zu einer allgemeinen Geschichte ...« hat er die Idee des »Leitfadens a priori« wie die Absicht entlehnt, aus der Wechselwirkung von »Freiheit« und »Natur« den gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte abzuleiten. Aber die bloße »Zugabe« einer höheren Vernunfteinheit kann ihn nicht befriedigen. Der Gesichtspunkt der Betrachtung soll ein konstitutives Prinzip für die innere Entwicklung der Menschheit werden. Er ist sich bewußt, daß der größte Skeptizismus bei diesem Versuche sehr heilsam ist. Noch ist die Philosophie der Geschichte, äußert er bald darauf in seiner Rezension von Condorcets geschichtsphilosophischem

Entwurf (1795), weit davon entfernt, eine wirkliche Wissen schaft zu sein. Umfassende Gelehrsamkeit, scharfe Kritik, das vollständigste und sorgfältigste Detail ist durchaus notwendig. Aber ohne Philosophie, ohne einen Plan des Ganzen, daran hält Schlegel zeit seines Lebens fest, kann man nicht Geschichte schreiben. Hier stimmt die historische Auffassung seiner Jugend mit der positiv-theologischen Geschichtsphilosophie seines Alters prinzipiell überein. Ehe man nicht zu einer Charakteristik des Universums und zu einer Einteilung der Menschheit gelangt ist, heißt es in einem der Athenäumsfragmente, muß man sich nur mit Notizen über den Grundton und einzelne Manieren des Zeitalters begnügen lassen, ohne den Riesen auch nur silhouettieren zu können. Wie Friedrich Schlegel im Juli 1795 seinem Bruder mitteilt, hat er schon viel Stoff zu einer solchen »Geschichte der Menschheit«, die zugleich Philosophie der Geschichte ist, ohne »Vermengung mit Universalgeschichte wie gewöhnlich«. Wie ist sie möglich?

Von der instinktiven Gesamtanschauung und Unterscheidung der einzelnen Kultursysteme, dem gefühlsmäßigen Erfassen der »Zeitalter als Individuen«, namentlich des Altertums, und ihrer historischen Realität geht Friedrich Schlegel aus. Sie gilt es als unbedingte Einheiten zu beschreiben und damit den Grundriß des Ganzen zu entwerfen. Dasjenige, was sie zu unbedingten Einheiten macht, kann nur ein bestimmter Zusammenhang von allgemeinen Ideen und Bildungsformen sein, der genetisch-historisch das ausdrückt, wodurch eben die korrespondierende Zuordnung zur reinen Wissenschaft möglich ist. Um also die Geschichte in ihrem tiefsten Wesen, d. h. in den Zusammenhängen, in denen sich auf eigne Weise der unbedingt menschliche Gehalt auswirkt, zu verstehen und gesetzmäßig darstellen zu können, bedarf es der Philosophie. Nur durch eine kulturphilosophische Methode wird die Geschichte zur Wissenschaft. Schon aus dem Begriff der Geschichte als der Wissenschaft vom zusammengesetzten Menschen, d. h. einer Mischung und Wechselwirkung des an sich gesetzlichen und zusammenhängenden Ganzen des reinen mensch-

lichen Selbst mit der empirischen Gesetzen gehorchenden natürlichen Wirklichkeit, geht nicht nur hervor, daß der geschichtliche Zusammenhang überhaupt gesetzlich sein muß, sondern auch, daß er einem »System notwendiger Gesetze a priori« konform sein muß, mit dem er sich erkennen und ordnen läßt. Jedes Faktum ist Philosophie. Indem man es denkt, bezieht man es schon auf Begriffe. »Man kann nicht sagen, daß etwas ist, ohne zu sagen was es ist,« heißt es in einem der Athenäumsfragmente. Soll nicht Instinkt, Zufall, Willkür die Geschichtschreibung beherrschen, so müssen die Hypothesen bewußt ausgewählt und die notwendigen Beziehungsbegriffe bestimmt werden. Gerade in seiner Dresdner Zeit, als ihm die grundsätzliche Bedeutung der Wissenschaftslehre für die anderen Wissenschaften und der Zusammenhang von Idealismus und Geschichte aufgeht, hat Friedrich Schlegel die Absicht, eine allgemeine Theorie der Bildung, ein kulturphilosophisch-kategoriales a priori für die Geschichte zu entwerfen, in denen also seine Anschauung vom Wesen der Bildung überhaupt, die unbedingt idealen Werte und theoretisch-dynamischen Begriffe seines Kulturbewußtseins niedergelegt werden sollen. Er knüpft dabei erklärlicherweise an die kritische Betrachtung und Charakteristik des Zeitalters an. Zu dem Plan seines wissenschaftlichen Lebens rechnet er im Januar 1795 etwas, das er »bald unter dem Namen Geist der neuen Geschichte, bald unter dem Kritik des Zeitalters oder Theorie der Bildung« vereinigen zu können glaubt. In der Enzyklopädie taucht der Plan wieder auf, noch in Paris erscheint er ebenfalls mit dem Gedanken einer Kritik des Zeitalters verbunden [1]. Friedrich Schlegels Hauptinteresse konzentriert sich

---

[1] Friedrich Schlegel, D. N. L. 143, S. 251 f., 254 f., 267. — An A. W. Schlegel 31. Juli 1795, 20. Jan. 1795, 14. Aug. 1803 (Walzel S. 230, 211, 518). — Athen.-Fragm. 426, 226. — Vorl. über Gesch. d. alten u. neuen Littr. 1812 (ed. 1815), S. 219 f. — Minor, Jugendschriften II, 50 ff. — E. Kircher hat diese Beziehungen von Philos. u. Geschichte interessant von anderen Gesichtspunkten aus in anderem Sinne behandelt: Philosophie d. Romantik, S. 76 ff. Nach ihm erscheint Fr. Schlegel vor allem als Vorläufer Rickertscher Geschichtsphilosophie.

aber auf die Geschichte selbst, auf die praktische Anwendung seiner philosophischen Methode. So wagt er in einem schnellen programmatischen Entwurf, den er im einzelnen noch historisch-empirisch auszubauen und zu prüfen hofft, die Resultate der Einzeluntersuchungen der alten Geschichte zu einem Ganzen zusammenzufassen, zu einem einheitlichen Zusammenhang zu ordnen und von hier aus die Stelle des Altertums im Grundriß und Verlauf der Menschheitsgeschichte zu bestimmen. Er untersucht das Wesen der im Begriff der Bildung enthaltenen Kräfte und Formen nach ihrer psychischen Eigenart und ihrer möglichen Wirksamkeit in der Geschichte, vergleicht die in ihrer ganzen Fülle angeschauten Bildungsepochen nach dem jeweiligen Vorherrschen dieser Faktoren und nach der Durchdringung mit ihrer Eigenart, und gewinnt so das Bildungsgesetz, das die antike und moderne Kultur nach ihrem Ablauf und innerem Charakter beschreibt und damit zu unbedingter Einheit ordnet[1]. Mit diesen Entwicklungsprinzipien ist zugleich der Leitfaden a priori gegeben, der die Aufeinanderfolge der abgegrenzten Zeitalter und mit dem Gang des Ganzen auch seine Einheit bestimmt. Der Aufsatz über das Studium der griechischen Poesie (1795/96) baut diese universalgeschichtliche Konzeption vor allem nach der kulturphilosophischen Seite hin aus. Es bleibt der Plan Friedrich Schlegels, die systematisch-genetische Konstruktion der Entwicklung des Kulturganzen im Sinne dieser inneren Charakterisierung zu liefern. Die Ergänzung des Lessing-Aufsatzes (1801) hebt ihn nochmals in Rücksicht auf das praktisch-kritische Interesse hervor, aus dem Entwicklungsgesetz das Normgesetz für das Verständnis des einzelnen abzuleiten.

Kulturentwicklung und Geschichtswirklichkeit.

Zweierlei ergibt sich aus der Anschauung des Menschengeschlechts als einer Einheit. Was der Kantische Skeptizismus

[1] Er tut es, indem er Resultate aus Kants und Herders geschichtsphilosophischen Arbeiten verwertet und kombiniert. Vgl. darüber Walzels Recens. v. Alts Schrift »Schiller und die Brüder Schlegel« (Euphorion XII).

auf die Zwecke der Vorsehung gründet, ist dem romantischen Optimismus empirische Gewißheit: die unendliche Vervollkommnung und Entwicklung der Gattung. Der satte Perfektionsgedanke der Aufklärung und »die allgemeine Denkart des Zeitalters über die Zwecklosigkeit des Lebens«, die Friedrich Schlegel bei Hume und Voltaire findet, weichen wie bei Fichte, so auch in der Romantik der Idee des unendlichen Fortschritts. Obwohl Schlegel an Condorcet tadelt, daß er nicht »aus dem natürlichen Gang des menschlichen Geistes« entwickelt, sondern »bloß nach Art der gemeinen französischen Lockianer deklamiert«, hält er es doch für ein Verdienst, die stete Vervollkommnung der Menschheit zu einem hohen Grade der Evidenz erhoben zu haben. Wenn sich immer dasselbe wiederholte, so wäre die Geschichte etwas Trostloses. Ihr ganzer Wert liegt in der unendlich fortschreitenden Entfaltung des menschlichen Geistes. Das Streben des einzelnen nach vollendeter Ausbildung kehrt in der ganzen Gattung wieder, die ja nur das unsterbliche Individuum ist. Daraus ergibt sich ein zweites. Wer nicht im Ganzen lebt, wer sich mit seinen Gedanken nie über die Sorge für die äußerliche Existenz erhebt, verdient nach A. W. Schlegel in der Geschichte keinen Platz. Darin eben sieht Friedrichs Ergänzung des Lessing-Aufsatzes das Wesen des Genies, daß es sich aus dem Zusammenhang der ganzen Menschheitsgeschichte nicht isoliert, sondern bildend in ihn eingreift, sich mit seinem Leben erfüllt. »Nur in Beziehung auf die ganze Geschichte«, sagt Novalis, »ist historische Behandlung eines einzelnen Stoffes möglich.« Aus ihrem Wesen und ihrer Entwicklung muß das Einzelgeschehen erkannt und beurteilt werden. Fr. Schlegel lehnt daher Herders Methode ab! »Jede Blume der Kunst ohne Würdigung, nur nach Ort, Zeit und Art zu betrachten, werde am Ende auf kein anderes Resultat führen, als daß alles sein mußte, was es ist und war.« Alle Geschichte ist aber Bildungsgeschichte. Nach ihrem Kulturbeitrag müssen die Völker in das Ganze eingegliedert werden. Die Kulturgeschichte, so faßt er seine Ansicht in seinen letzten ge-

schichtsphilosophischen Vorlesungen (1828) zusammen, bildete die historische Grundlage und gleichsam den äußeren Körper für eine Philosophie der Geschichte. Diese ist dem Romantiker Gedächtnis und Selbstbewußtsein der Menschheit. Ihr Studium ist Selbsterkenntnis. »Wie den einzelnen die Erfahrungen seines Lebens leiten,« sagt A. W. Schlegel in der Enzyklopädie, »so bewahrt die Geschichte dem großen historischen Individuum, dem Menschengeschlecht, seine Erfahrungen auf, um es über die beste Art aufzuklären, in der Realisierung seiner ewigen Zwecke fortzuschreiten.« [1] In der Forderung, alles Historische auf die Kulturentwicklung, den Fortschritt und die Einheit des Menschheitsganzen zu beziehen, entfernt sich die Romantik von Herder, der vor allem Werden und Vergehen der individuellen Potenzen im einzelnen und großen verfolgte, und nähert sich der idealphilosophischen Geschichtsbetrachtung Fichtes. Und doch ist Fichtes Geschichtsauffassung, deren Geist am reinsten von den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters zum Ausdruck gebracht wird, absolut unromantisch. Für ihn wird die Philosophie zur Geschichte, für die Romantik die Geschichte zur Philosophie. Da der Ausgangspunkt verschieden ist, muß auch das scheinbar gleiche Resultat, daß der Annäherung von Philosophie und Geschichte bei einer Betrachtung im ganzen eine Antinomie im einzelnen entspricht, einen wesentlich anderen Sinn haben.

Nach Fichte hat der Historiker durchaus keinen Anhalt und keinen Leitfaden als die äußere Folge der Jahre und Jahrhunderte. Er ist Annalist, nur Fakta hat er zu liefern. Seine Aufgabe ist, die Gegenwart in »die historische Kette« einzureihen, d. h., wie der geschlossene Handelsstaat es ausdrückt, »nichts anderes als die genetische Beantwortung der Kausalfrage: auf welche Weise

---

[1] Nov. H. 2, 342. — A. W. Schlegel, D. L. D. 17, 12. Vorl. über Enz., S. 67. — Fr. Schlegels Recens. d. 7. u. 8. Sammlg. der Humanitätsbriefe. 1796. Minor, Jugendschr. II, 48. — Philos. d. Gesch. (1828), S.W. 13, S. 77 (Ablehnung einer falschen welthistorischen Völkergleichheit nach naturhistorischer Behandlung).

¡st denn der gegenwärtige Zustand der Dinge entstanden, und aus welchen Gründen hat die Welt sich gerade so gebildet«, »da es ja auf die verschiedensten Arten anders sein konnte«. Die Geschichte als solche ist bloße Empirie. Sie ist vernunftlos, sie ist a posteriori. Der Philosoph aber hütet sich, »das Zufällige für notwendig zu halten«. Was wirklich ist, ist nicht notwendig. Denn ganz andere Verbindungen und Verhältnisse der Dinge, als die gegebenen, sind ebenso möglich wie diese, ja noch weit möglicher, natürlicher, vernunftmäßiger. In seinem Bemühen, das Nur-Wirkliche vernunftvoll zu machen, erkennt aber der Philosoph, daß über dem Unkonstruierbaren, nur durch das Kausalgesetz geordneten Chaos ein sinnvolles Leben waltet, in dem die Gattung als Ganzes über den einzelnen hinweg ihrem Ziele zuschreitet. Wie alles Weltleben, so ist auch die Geschichte in zwei Hälften gespalten. Der alte Aufklärungsgegensatz von notwendigen und zufälligen Wahrheiten, von natürlich und positiv, kehrt hier noch einmal wieder. Nur in dem apriorischen Teil liegt Sinn und Wert der Geschichte, nur in ihm findet der unendliche Fortschritt der Menschheit statt. Alle Kultur ist nur ein höchstes Mittel für sein Endziel. Sie ist die Geschicklichkeit, die Welt zur Übereinstimmung mit dem Vernunftideal zu bringen. Nur weil es dies allgemein gültige und unbedingte Ziel gibt, ist Geschichte als Wissenschaft möglich. Nur durch eine teleologisch-beurteilende Methode ist sie zu verstehen. »Der Philosoph, der sich als Philosoph mit der Geschichte befaßt, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplans nach, der ihm klar ist ohne Geschichte.« Da sie die einmalige und geradlinige Entwicklung zu dem transzendenten Ziel darstellt, so erklärt es Fichte als falsche Auslandsphilosophie, daß jede Nation nur eine gewisse höchste Stufe, ein »goldnes Zeitalter« erreiche, und dann verfallen müsse, die Geschichte also schon mehrmals fertig gewesen sei. Der unendliche Fortschritt lenke das Menschengeschlecht, nicht »das wunderliche Gesetz eines Kreistanzes«. Er verwahrt sich daher auch, die »Nebenzweige« der orientalischen Kulturen in den durchlaufenden Faden einzuziehen.

Was nicht unmittelbar an der einen Entwicklung teil hat, ist nicht historisch[1].

Während Fichtes Geschichtsphilosophie von Kant ausgeht, wurzelt die romantische in dem Geschichtsgefühl Herders. Gerade in jenem Aufsatz, der die idealistischen und unbedingten Faktoren seines historischen Denkens spiegelt, rühmt Friedrich Schlegel Herders Werk, »welches überhaupt vieldurchdachte Erfahrung gegen einseitige Vernunft aufs schönste in Schutz nimmt«. Das philosophisch-idealistische Bewußtsein ist in das geschichtlich-realistische eingeschlossen. Die Philosophie der Geschichte soll »bloß das innere und höhere Verständnis« der ganzen Kulturgeschichte, die Seele dieses Körpers sein. Vor allem von der Geschichtsphilosophie Fichtes gilt, daß sie »zu sehr gerade aus« sei. Friedrich Schlegel aber will auch den in sich ablaufenden Kulturen, den Verzweigungen des Systems nachgehen. Obwohl im Gegensatz zu Herder alles auf die Entwicklung und Einheit des Ganzen bezogen sein soll, streicht er doch nicht ganze Glieder aus dem Menschheitskosmos heraus. Er betont ausdrücklich gegen Fichte, daß jede noch so individuell beschränkte Wirksamkeit rein menschlichen Wesens in der Geschichte »ein positives moralisches Infinitum« erreicht und den Genuß der Ewigkeit gewährt. Während dort die Beziehung auf das Absolute seine geschichtlichen Träger ihres individuellen Wertes beraubt, wird für das romantische Gefühl auch das geschichtlich Bedingte durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen von dem einen allgemeinen Leben der Menschheit erfüllt und in seinem Werte gesteigert.

Auch das Einzelne in der Geschichte ist von unbedingtem Zweck. Was dort scharf in zwei Ordnungen getrennt wird, ist hier innig verschmolzen. Die apriorische Kulturentwicklung des Ganzen ist nicht überhistorisch. Sie ist allem geschichtlichen Geschehen immanent. Es gibt nur einen Zusammenhang und eine Wirklichkeit. Statt das Historische als das »rein Em-

---

[1] Fichte, S. W. VII, 136, 138 f., 366. — Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode (1903), S. 646.

pirische« zu verachten, ist der Romantiker, wie Novalis sagt, ein solcher, »der einen für immer entschiedenen Respekt für alles, was geschehen ist, hat, der historisch religiös ist, der absolute Gläubige und Mystiker der Geschichte überhaupt«. Dem historischen Pantheismus der Romantik kann die Geschichte nicht fehl gehen. Alles ist notwendig und sinnvoll. Statt der landläufigen Kompendien über Universalgeschichte will daher A. W. Schlegel Lokalchroniken und Partikulargeschichte studiert wissen, und Novalis fordert im Ofterdingen, voll Andacht zur historischen Tradition, gerade das Nächste und Alltägliche des Lebens der Erinnerung zu bewahren[1]. Das Wirkliche ist nicht »zufällig«. Die Geschichte scheint zwar der Theorie ganz entgegengesetzt; denn sie lehrt nur das Tatsächliche kennen, jene das Mögliche und Notwendige. Aber »alles Wirkliche ist wahrhaft notwendig«, oder, wie die Umprägung Fichtescher Gedanken bei Novalis lautet: »Es ist so, weil es so sein muß. Es muß so sein, weil es so ist.« Als den Gegenstand der Historie bezeichnet daher ein Athenäumsfragment »das Wirklichwerden alles dessen, was praktisch notwendig ist«. A. W. Schlegel definiert darnach »treffend und bestimmter« als bisher die Geschichte in seinen Berliner Vorlesungen. Schon die wiederholte Anwendung beweist, daß der Satz mehr enthält als »baren Widersinn«. Er ist der Ausdruck eines Geschichtsgefühls, das die Totalität des Menschlichen nur aus der geschichtlichen Immanenz begreifen will und rückhaltlos alles Leben, alle Individualität als geschichtlich bedeutungsvoll anerkennt. Was wirklich ist, das ist historisch wertvoll, oder, wie Friedrich Schlegel in den Paris-Kölner Vorlesungen schreibt: »Was nicht wirklich ist, ist auch nicht notwendig.«

[1] Nov. H. 2, 138. — Fr. Schlegel, D. N. L. 143, 267. — Dieselbe Empfehlung des Quellenstudiums auch bei Schelling, X. Vorles. über d. Methode des akad. St. Vgl. oben S. 66 Anm. über s. Verhältnis zu A. W. Schlegel. Auch er trennt »Philosophie« und Geschichte, obwohl ihm diese ihrem Wesen nach das philos. Weltgesetz verkörpert. Er verwirft das Naturrecht, obwohl er rein philos. als das Ziel der Geschichte den Fortschritt zur univers. Rechtsverfassg. erkennt. Eben deshalb wird ihm aber die Jurisprudenz eine historische Wissenschaft.

Der Gegensatz von Geschichte und Philosophie.

In dieser umfassenden Bejahung der geschichtlichen Welt stimmt die Romantik scheinbar unmittelbar mit Hegel überein. Auch dieser findet restlos in allen Formen und Erscheinungen des Wirklichen eine Offenbarung des Absoluten, einen Weltgehalt. Aber nirgend wird der tiefe Unterschied im Geschichtsdenken von Romantik und Idealphilosophie deutlicher als gerade hier in der größten Annäherung. Es sind Extreme, die sich berühren. Hegels geschichtlicher Realismus entspringt dem panlogistischen absoluten Idealismus. Der Satz: Was wirklich ist, das ist vernünftig und seine Umkehrung gilt, weil die Welt selbst die konkrete Vernunft ist. Diese Voraussetzung die die Geschichte wieder illusorisch macht und zur Unterschätzung des Einzelnen zwingt, trägt auch Schellings und Fichtes Geschichtsphilosophie. Aus dem »absoluten Wissen« bestimmt Schelling Ziel und Wesen der Geschichte. Die Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit, die sie verwirklichen soll, ist nur die Identität von Denken und Sein. Fichte hält zwar auch an der direkten Unableitbarkeit des Einzelnen fest, aber bei dem Mangel an Einheit im Begriff des Individuums hat sie keine Bedeutung. Auch ihm ist historisches Denken im höchsten Sinne gleich logischem Denken. Er erklärt, wie Novalis sagt, die Vergangenheit aus der Zukunft. Es ist das Endziel der Geschichte, daß sie absolut vernünftig wird. Für die Romantik gewinnt die Geschichte ihr eigenes Reich aus der Irrationalität aller Wirklichkeit im einzelnen und ganzen. »Verstandesbegriffe können sie nicht erschöpfen. Ihr Geist und Wesen muß anschaulich gemacht werden.« Hier hat der geschichtliche Universalismus seine Wurzel. Immer wieder betonen Fr. Schlegels philosophische Vorlesungen, daß die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens zu gänzlichem Mißerfolge führt. Er ist sich klar bewußt, daß die universalen Zusammenhänge der Geschichte nicht logischer Natur sein können. Von dem Leitfaden a priori, den er sucht, dem höchsten Anteil der Philosophie an der Geschichte, führt keine Brücke zu dem geschichtlichen a priori Fichtes. Denn er ist

nicht in der Höhe der unbedingten Vernunfterkenntnis festgeknüpft, sondern an der geschichtlichen Totalität emporgesponnen, nicht ein Strahl, der von der Zukunft her den Weg zu dem unendlichen Ziel erhellt, sondern ein Führer aus der Vergangenheit zur Gegenwart. Spekulation und Erfahrung verhalten sich nach der Einteilung A. W. Schlegels, die er seinen enzyklopädischen Vorlesungen voranstellt, in der Betrachtung der Menschheit geradezu wie Philosophie und Geschichte. Sie bewegen sich in entgegengesetzter Richtung: die eine vom Individuellen, die andere vom Allgemeinen aus. »Die Philosophie ist von Grund aus antihistorisch«, sagt Novalis, »das historische Wissen ist polarisch dem verständigen Wissen entgegengesetzt.« Aus dem Gegensatz zum abstrakten Vernunftwissen betont W. Schlegel seinen theoretischen Wert. Die Philosophie kann die Besonderheit des Lebens nicht ableiten. Hier tritt die Historie ein. Das ganze neue Gefühl für die geschichtliche Begründung von Persönlichkeit und Charakter kommt zum Ausdruck, wenn er hinzufügt: »Wir sind eben die, die wir sind, weil wir auf einen solchen oder solchen vergangenen Lebenslauf zurückblicken. Die Individualität wird durch das Andenken alles Erlebten bestimmt.« [1]

[1] A. W. Schlegel, D. L. D. 17, 11, 14, 13. Vorl. über Enz. 66 (= D. L. D. 17, 14), 16, 24, 33. — Nov. H. 2, 322, 529, 198. — Fr. Schlegel, Ath.-Fr. 90 (daß A. W. Schlegel diese Definition in s. Vorl. aufgenommen hat, ist meiner Ansicht nach kein Grund, das Frg. Fr. Schlegel abzusprechen!). Vgl. Fester a. a. O. 197. Philos. Vorles. ed. Windischmann II, 121. — Schleiermacher schreibt trotz s. intensiven philos. Studiums in sein Tagebuch: »Ein ächter Historiker könnte wohl sagen, er wollte lieber Erbsen zählen, als sich mit der Transzendentalphilos. abgeben.« Dilth., Schlm. I, Beilagen S. 130. — Nach dem oben Gesagten ergibt sich, daß die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit, sofern sie der Antithese Geschichte und Philosophie parallel gehen, in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden. Für die Philos. ist das Vernunftgemäße a priori das Notwendige, das rein Empirische a posteriori der Geschichte das Zufällige und Willkürliche! Daher bestimmt auch A. W. Schlegel (Enz. 685), in Hinblick auf die Antithese der Schellingschen Geschichtstheorie: »Die Geschichte soll das Individuum in seiner Freiheit darstellen, die Philos. aber hat es mit dem Menschen überhaupt in seiner Gesetzmäßigkeit zu tun.« Die Notwendigkeit, die für das Einzelgeschehen postuliert wird, ist daher eine praktische Notwendigkeit, keine theoretisch-philosophische. An dieser gemessen, »steht d. Individ. unter dem Zufall.« (Nov. H. 2, 657.)

3. Kulturgeschichte.

Noch nach einer zweiten Seite hin wird der Gedanke der Einheit alles Geschehens bedeutungsvoll. Wie die Annahme verschiedener, isoliert selbständiger Seelenkräfte oder Vermögen nichts ist als eine bloße Fiktion, um die Wirkungen des Einen und unteilbaren Geistes beschreiben zu können, so ist es unmöglich, die Einheit des geschichtlichen Lebens in abgesonderte Disziplinen zu zerreißen, gleichsam, als bezögen sie sich auf getrennte substanzialisierte Kulturvermögen. Die Romantiker sind, wie Herder, von dem Bewußtsein der Wechselwirkung und Beziehung aller Kulturgebiete erfüllt. Die Geschichte hört auf, nur politische Geschichte zu sein[1]. Sie umfaßt das ganze Leben der Völker. W. Schlegel entwirft in den Vorlesungen über Enzyklopädie ein großzügiges kulturgeschichtliches Programm, in dem er auch die materielle Kultur nicht übersieht.

---

[1] A. W. Schlegel, Enz. 33. — Über die Bedeutung Herders für die »allseitige Beachtung der sämtlichen psychischen wie physischen Faktoren der Geschichte« vgl. Wundt, Logik II, 2, S. 422. Fr. Schlegel studierte ihn schon in Leipzig. Novalis besitzt die geschichtsphilos. Werke in s. Bibliothek. Vgl. Heilborn, Nov. der Romantiker, S. 223. Wegen der neuen Ziele der Romantik, wegen ihres ideal-philosophischen Bewußtseins und weil vieles der Errungenschaften Herders schon selbstverständlich geworden, ist das persönliche Verhältnis sehr lose. Der schuldige Dank wird über dem Abstand der Generationen vergessen. Vgl. A. W. Schlegels Tadel der »Ideen». Enz. S. 651. Fr. Schlegel rechnet ihn zwar zu den »vorzüglichsten Schriftstellern Deutschlands«, aber doch nur zu den Männern »von weniger Bedeutung«. (An A. W. Schlegel 7. Dez. 94 u. 2. Juni 93). Am 13. Nov. 93 schreibt er: »Herder vereinigt Kenntnis und Sinn, hat aber doch dafür nicht viel gegeben.« Vgl. aber d. Brief v. 27. Febr. 94 u. d. zit. Stelle D. N. L. 143, 267. — Schellings Geschichtsbegriff fällt nur formell in dem Ziel der universellen Rechtsverfassung mit dem Kantschen zusammen. Da ihm die im äußeren »Organismus« des Staates erreichte Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit (vgl. die beiden Definitionen S. W. 1, 5, 307 u. 312) »das sichtbare Bild des absoluten Lebens und seiner Identität« darstellt, also der Staat auch mehr ist als Politik oder ein Mittel für den einzelnen (er selbst stellt seine Geschichtsauffassung als weltbürgerlich der bürgerlichen Kants gegenüber; vgl. Fester a. a. O. 160, 166), bereichert er auch den Inhalt der geschichtlichen Entwicklung, muß aber doch an dem unromantischen Unterschied von Geschichte »im engeren Sinne« oder »G. κατ' ἐξοχην« und der übrigen, die nur Mittelglied ist, festhalten. Durch den spezif. romantischen Einfluß wird der Zwiespalt seiner Gesch.-Philos. noch vergrößert.

Auch hier zeigt sich das überliterarische Wesen der Romantik. Alle Kulturzweige sucht ihr Interesse zu umspannen. Friedrich Schlegels Aufsatz über den Wert des Studiums der Griechen und Römer will nicht nur die Literatur im engeren Sinne, sondern die ganze antike Bildung neu beleben. »Der Gegenstand einer wirklichen Geschichte«, heißt es in ihm, »sind nicht allein die öffentlichen Handlungen und Veränderungen eines besonderen Volkes, sondern Sitten und Zeit, Kunst und Staat, Glaube und Wissenschaft, die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens, die Bildung.« Es handelt sich daher nicht, wie in der Kulturgeschichtschreibung der Aufklärung, etwa wie bei den Göttingern darum, den äußeren politischen Rahmen der Universalgeschichte mit der Entwicklung der Zivilisation, den Fortschritten der materiellen und ökonomischen Kultur, den Erfindungen zu füllen, sondern darum, die Kulturgeschichte als universale Einheit zu begreifen, das heißt von ihrem geistigen Gehalt aus. »Bildung ist der eigentliche Inhalt jedes menschlichen Lebens und der Gegenstand der höheren Geschichte, welche in dem Veränderlichen das Notwendige aufsucht.« In diesem Sinne will Friedrich Schlegel der Winckelmann der griechischen Literatur werden. Denn dieser war es, wie W. Schlegel rühmt, »der zuerst die gesamte alte Kunstwelt als Eins und unteilbar, als ein organisches Ganze, als ein eigentliches Individuum« behandelte. Die isolierte Staatengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts erklärt er für zwecklos. Das Zitieren von Akten, das Ausschreiben von Dokumenten läßt das eigentliche geschichtliche Leben, das aus unmittelbarer Anschauung herfließt, das »öffentliche und gemeinsame« fast unberührt. »Man sieht es unsern meisten Geschichtsbüchern wohl an, daß sie von Stubengelehrten herrühren«, heißt es in der Vorlesung über den Geist des Zeitalters. Auch Friedrich läßt »die sogenannte Staatenhistorie«, die nur den gegenwärtigen politischen Zustand genetisch definiert, »nicht für eine reine Kunst oder Wissenschaft gelten«. Wer an seiner Zusammenstellung der französischen Revolution mit der Wissenschaftslehre und dem Wilhelm Meister Anstoß nehmen, wem

keine Revolution wichtig scheinen könne, die nicht laut und materiell ist, der habe sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben. Bücher erklärt Novalis für eine »moderne Gattung historischer Wesen, aber eine höchst bedeutende«. Auch sie sind geschichtliche Tatsachen und in ihren neuen Ideen unmittelbar wirkende Mächte. Wegen dieses universellen Zusammenhangs erscheint in der Rezension von Condorcets Versuch die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der menschlichen Bildung als das eigentliche Problem der Geschichte. Ebenda fordert Friedrich Schlegel, die Epochen einer wissenschaftlichen Geschichte nicht nach glücklichen äußeren Veranlassungen und merkwürdigen äußeren Revolutionen einzuteilen, sondern nach den notwendigen Stufen der inneren Entwicklung. Die Geschichtschreiber freilich erzählen meist nur von Schlachten und von den Verhältnissen der Gewalthaber. Die »stillen Wirkungen des bildenden Geistes und Fleißes« werden übergangen. Aber »wie lehrreich würde es nicht sein«, heißt es in den Vorlesungen über neuere Geschichte, »wenn wir ein ausführliches Gemälde davon hätten, wie Frankreich und Spanien durch Kolonien und den Einfluß des herrschenden Hauptlandes in kurzer Zeit so ganz römisch geworden sind«. Auch die Vernichtung dieser Herrschaft, die Völkerwanderung, muß nicht als eine plötzliche, durch äußeren Anstoß erfolgte Überschwemmung, sondern als ein seit Jahrhunderten langsam wirkender Umbildungsprozeß der antiken Welt begriffen werden. Fr. Schlegel hat sich selbst bemüht, diese Grundsätze universaler und vertiefter Betrachtung in seinen historischen Werken durchzuführen. Auf der Höhe der Wissenschaft ihrer Zeit sind sie glänzende Repräsentanten jener Entwicklungsepoche der deutschen Historiographie. Namentlich gilt dies von den Vorlesungen über die Geschichte der alten und neuen Literatur (1812), in denen die Literatur aufgefaßt wird »als der Inbegriff des intellektuellen Lebens einer Nation«[1].

[1] Nov. H. 2, 342. — A. W. Schlegel, Enz. 150 ff. D. L. D. 17, 21.

Aus der Wechselwirkung und Einheit alles Kulturgeschehens folgt die Vorstellung einer Art Katalyse des geistigen Lebens. Die einzelne Erscheinung wird nur aus ihrer Umgebung und aus der Verflechtung in das Ganze verständlich. Fr. Schlegel betont, daß der Sinn auch der höchsten Hervorbringungen der Kunst sich nur aus dem Geiste der Zeiten, denen sie entstammen, erschließt. Überall ist sie an ein nationales und lokales Element gebunden. Zwar müsse ächte Poesie immer aus dem Innersten des Gemüts geboren werden und in sich beschlossen sein, führen Wilhelms Vorlesungen aus, allein sofern sie sich mitteile und äußerlich darstelle, schließe sie sich notwendig an eine schon vorgefundene Bildung an. Ja, in der ganzen Gestaltung des Lebens und der menschlichen Verhältnisse prägten sich die Gedanken und Gesinnungen der Mit- und Vorwelt aus. Jeder sauge sie mit der Muttermilch ein, »so daß auch der selbständigste und reichbegabteste Mensch der Lehrling seines Geschlechts ist!« Die Kritik muß daher den anders woher bekannten Geist des Zeitalters auf den Charakter eines Gedichtes beziehen und umgekehrt ihn daraus erraten. »So werfen politische und Kunstgeschichte gegenseitig Licht aufeinander.« Die Kunst (und was für diese höchste und freieste Form des Geistes gilt, gilt für alle) ist folglich der Ausdruck eines bestimmten konkreten Lebens, einer bestimmten Gesellschaft, nicht der Spiegel eines überzeitlichen typisch-menschlichen Ideals. Jedes Geistesprodukt hat ja seine eigene Umgebung und seine eigene Welt. Dem Dichter ist die Erde nicht mehr vergeben. Kunst und Leben sind Eins auch im Sinne der romantischen Geschichtsauffassung. Aus der neuen Geschichtserkenntnis geht ein realistisches Kunstprinzip hervor, das die romantische Dichtung von aller Renaissance- und

18, 52 ff. — Fr. Schlegel, D. N. L. 143, 252 u. Minor, Jugendschr. I, 96. — Athen.-Fragm. 223: Die Staatenhistorie ist nur »ein wissenschaftl. Gewerbe, das durch Freimütigkeit u. Opposition gegen Faustrecht und Mode geadelt werden kann«. Ath.-Frg. 216 vergleicht die dürftigen Kulturgeschichten der Aufklärungshistorie »einer mit fortlaufendem Kommentar begleiteten Variantensammlg., wozu der klassische Text verloren ging.« — Vorl. über neuere Gesch., S. W. XI, 50, 54. — Vgl. Philos. d. Gesch. (1828), S. W. XIII, S. 15.

Aufklärungsliteratur scheidet. Es ist das Bemühen, die dichterischen wie die geschichtlichen Gestalten in einem bestimmten Boden wurzeln zu lassen und in eine lebendige auf sie zurückwirkende Umgebung zu stellen. Durch »Generalisieren« einer Biographie, sagt Fr. Schlegel im Athenäum, entstehe »ein historisches Fragment«. Charakterisiert sie nur die Individualität, so ist sie eine Urkunde oder ein Werk der Lebenskunstlehre. Novalis bringt seine Andacht zur Vergangenheit in diesen Zusammenhang. Selbst das Leben eines einzelnen unbedeutenden Mannes kann der Nachwelt nicht gleichgültig sein, »da gewiß sich das große Leben seiner Zeitgenossen mehr oder weniger darin spiegelt«. Nicht nur auf das einzelne Individuum sich zu stimmen, diese ganze geistige Atmosphäre der Völker und Zeiten gilt es zu erfassen und ihre Produkte, wie schon Herder in den Fragmenten gefordert, wahrhaft zu übersetzen. Auch Herder kommt ja dadurch, daß er die Literatur im Zusammenhange mit dem öffentlichen Leben betrachtet, zu seiner völkerpsychologischen Behandlung der Literaturgeschichte. Fr. Schlegel führt sie in seinen Griechenaufsätzen auf eine originale Art, gesteigert durch die Anschauung des Ganzen als Individuum, weiter[1]. A. W. Schlegel trägt ihre Methode in den Berliner Vorlesungen als ein Erzeugnis des romantischen Strebens, die Kunstkritik auf den historischen Standpunkt zu führen, und in Verbindung mit der romantischen Philosophie der Universalgeschichte vor. Die zeit- und kulturgeschichtliche Bedingtheit aller Erscheinungen aufzuzeigen, ist ihm eine der Hauptaufgaben des Geschichtschreibers.

4. Geschichtliche Notwendigkeit.

Aus dieser kulturgeschichtlichen Erkenntnis wie aus dem Bewußtsein des allgemein-philosophischen Gehaltes der Geschichte entsteht ein neues starkes Gefühl für geschichtliche Notwendigkeit. »Nach der allgemeinsten Beschreibung« zwar

[1] Fr. Schlegel, S. W. XI, 10. Athen.-Fragm. 225. — W. Schlegel, D. L. D. 19, 9—10. In der Ostern 1795 erschienenen 5. Sammlg. der Humanitätsbriefe,

ist Historie im Gegensatz zur philosophischen Notwendigkeit »die empirische Kenntnis von dem Tun des Menschen in seiner Freiheit«. Frei aber, fährt A. W. Schlegel fort, ist der Mensch nur da, wo ihm eine »innere Notwendigkeit« gegenübersteht. Seine übrigen Handlungen gehören entweder der Willkür oder äußerer physischer Notwendigkeit an. Diese »innere Notwendigkeit« ist das Entscheidende! Sie ist das allgemeine Leben, das im einzelnen wirkt. Er ist in das Lebenssystem des Ganzen eingeschlossen und wird von der allgemeinen großen Entwicklung getragen. Durch den Kampf für oder gegen die Gedanken und Tendenzen seines Zeitalters ist sein Dasein bestimmt. Geschichte ist Leben der Gesellschaft. »Die ersten Gründe und Anlagen zu jeder großen Begebenheit sind gewöhnlich, obschon der Menge unsichtbar, längst vorhanden und im stillen wirksam, bis dann ein äußerer Anstoß den plötzlichen Ausbruch beschleunigt.« Noch nie hat ein einzelner, erklärt Friedrich Schlegel, und wäre es der größte an Geist und Macht, sein Zeitalter allein hervorrufen oder erschaffen können. Es ist ihm unmöglich, die Geschichte aus den Motiven der einzelnen oder der Größe der Helden zu erklären, nach denen man die Zeitalter benennt. Die fortreißende Wucht historischer Bewegungen wird begriffen. Die Romantik selbst fühlt in sich das Leben der Zeit pulsieren. Das Bewußtsein geschichtlicher Notwendigkeit steigert ihren Übermut und Optimismus. Dieses historische Bewußtsein bleibt Fr. Schlegel auch nach der Bekehrung in der theistischen Vorstellung eines göttlichen Weltplans erhalten. Im höheren Sinne ist nichts zufällig in der Geschichte. Daher die tolerante Behandlung der Reformation, die doch zur Quelle des modernen Unglaubens und Verfalles geworden ist. Auch sie war notwendig, sonst würde sie nicht geschehen sein. Ebenso urteilt

---

die auch die Einheit griech. Volkslebens u. griech. Dichtung behandelt, hatte Herder das Problem der Griechenaufsätze Schlegels in der Frage gestellt: »Haben wir noch das Publikum u. Vaterland der Alten?« Fr. Schlegel schreibt darüber am 31. Juli an s. Bruder: »Im 5. u. 6. Band der Humanität wirst Du sehr vortreffliche Sachen finden über antike Kunst und altes Publikum.«

Wilhelm Schlegel schon in den Vorlesungen über Enzyklopädie: »Es hat wohl zur Reformation kommen müssen, weil sie wirklich erfolgt ist[1].« Die Regellosigkeit in der Geschichte ist nur Schein. »Die unbedingte Willkür hat in diesem Gebiet der freien Notwendigkeit und notwendigen Freiheit« (d. h. der einzel-natürlichen und philosophisch-allgemeinen Gesetzlichkeit) »weder konstitutive noch legislative Gewalt.« Daher trotz aller Ablehnung des französischen Aufklärungsgeistes die Sympathie Friedrich Schlegels für Condorcet. Der Gedanke einer »historischen Dynamik« macht ihm viel Ehre. Er selbst stellt in den philosophischen Vorlesungen vier allgemein genetisch-psychologische Gesetze auf. Nur die Voraussetzung, daß alle Erscheinungen notwendig seien, kann dahin führen, den Grund immer mehrerer zu erforschen. »Eine besondere Absicht, ein besonderer Trieb einzelner Menschen ist aber in der Erklärung der Erscheinungen der Geschichte der Menschheit genau das, was eine qualitas occulta in der Physik.« Wegen ihrer einheitlichen Entwicklung erwartet er den »Newton der Geschichte der Menschheit«. Dann wird die Vorherbestimmung des künftigen Ganges der menschlichen Bildung keine Chimäre mehr sein. Er selbst unternimmt gleichzeitig den Nachweis, daß die griechische Kultur nach großen Naturgesetzen ausarten mußte. »Es gibt wohl eine wissenschaftlich geordnete Naturgeschichte der Tiere und Pflanzen, aber noch gibt es keine Geschichte der menschlichen Gattung, welche den Namen einer Wissenschaft verdienen könnte«. So gesetzmäßig verläuft ihm die Geschichte der Dichtung, daß man in ihrem Weltsystem »selbst die Wiederkehr der Kometen vorausbestimmen müsse«.

---

[1] A. W. Schlegel, Enz. 66, 509. — Fr. Schlegel, S. W. XI, 172, 210 (1810). — Minor, Jugendschr. II, 128 f. (1797). Über Forster: »Hatte er so ganz Unrecht zu glauben, daß man vieles zu voreilig den Handelnden zurechne, was aus der Verkettung der Umstände hervorging?« Ohne die Natur bis zur Unsittlichkeit anzubeten, hält Fr. Schlegel die »Parisischen Umrisse« für »ungleich historischer« als manches berühmte Werk über die franz. Revolution, »da auch viele unserer besseren Geschichtskünstler nur wie Staatsmänner die Klugheit einzelner Entwürfe und Handlungen würdigen, zu wenig Naturforscher sind.« — Vgl. Athen.-Fragm. 387 über die histor. Notwendigkeit der kritischen Philosophie.

A. W. Schlegel tadelt die grobe Verwechslung von den wesentlichen Ursachen einer Begebenheit mit den Triebfedern einzelner Führer. Der scheinbare Urheber ist, aus einem höheren Standpunkte gesehen, nur «Glied in einer großen Kette gesetzmäßiger Erfolge«. Seine Absichten gelingen nach einer allgemeineren Ordnung der Dinge. »Meint man, das persische Reich hätte bestehen können und nicht gerade durch Griechen unterjocht werden müssen, wenn auch Alexander der Große nicht gewesen wäre?« Mit der antipragmatischen Auffassung der Romantik bekämpft W. Schlegel zugleich die »ökonomischen und unhistorischen Deklamationen der Aufklärung«, die Völker und Ereignisse nur nach ihrer extensiven Wichtigkeit und Leistung für den Wohlstand der Gegenwart abschätzt, und der die Erfindung des Glases mehr wert ist als Kreuzzüge und Religionskriege. In ihrer Notwendigkeit zeigt sich ein höheres Leben, dem der einzelne und seine Motive nur Werkzeug sind. Ideen haben sie erzeugt. Von den modernen Historikern ganz falsch als Schwärmerei gebrandmarkt, sind sie unendlich wirksam in der Geschichte. Auch die politischen Verhältnisse sind von ihnen abhängig. Immer deutlicher bewahrheitet es sich auch für Friedrich Schlegel, »daß der Geist, daß der Gedanke die bewegende Kraft der Weltgeschichte sei« [1].

Ihre höhere Notwendigkeit ist die Stelle, an der die romantische Geschichtsanschauung sich zur Weltanschauung erweitert. Von einem doppelten Standpunkt aus kann sie an-

---

[1] Fr. Schlegel, Athen.-Fragm. 227. Minor, Jugendschr. II, 53. Philos. Vorles. I, 115. S. W. XI, 311. D. N. L. 143, 253. — Dilthey, Schleiermacher 357. — A. W. Schlegel, Enz. 367 ff. Wörtlich wiederholt D. L. D. 19, 93. Diese Sätze stimmen fast ganz mit den Ausführungen Schellings über die ideale Notwendigkeit in der Gesch. überein. (VIII. Vorles. über d. Methode d. akad. St. — S. W. 1, 5, S. 291 ff.) Es ist unzweifelhaft, daß sich Schlegel hier an Schelling angelehnt hat. Ebenso sicher ist, daß die Anlehnung nur formal ist. Schellings Lehre v. d. Ideen, die das Allgemein-Notwendige, das Unendliche u. Übereinzelne als das Wertvolle der Gesch. zum Ausdruck bringen, gab Schlegel den philos. Halt für vorhandene Anschauungen, die dadurch verstärkt und zugespitzt wurden. Anderseits tritt die Beeinflussung Schellings durch Schlegel in dem Hinweis auf Völkerwanderung und Kreuzzüge wie in der Empfehlung des Quellenstudiums zutage.

gesehen werden Einmal zwingt die Betonung der überindividuellen Cesetzmäßigkeit und des unbewußt wirkenden Zusammenhanges zu einer biologischen Betrachtung der großen historischen Begebenheiten nach Analogie des natürlichen Lebens. »Der Geschichtschreiber organisiert historische Wesen«, sagt Novalis. »Auch die Geschichte steht unter den Grundsätzen der Belebung und Organisation überhaupt.« Sie »erzeugt sich selbst.« A. W. Schlegel findet in der Menschenwelt dasselbe Prinzip des Assimilierens, der Einheit und des Antagonismus, wie in der elementarischen und organischen Natur. Als Naturwesen erscheinen dem Historiker die Menschen, wenn der Philosoph auf dem sittlichen Standpunkt die Freiheit des Willens postuliert. Die romantische Geschichtsauffassung trennt sich daher scharf von Fichtes Teleologie, die die Geschichte den Normen und Werten der praktischen Vernunft ausliefert. In Blühen und Vergehen der Völker sieht sie keinen wunderlichen Kreistanz[1]. Dennoch unterscheidet sie sich anderseits ebenso von der, an Fichte gemessen, naturalistischen Geschichtsauffassung Goethes und Herders. Diese entspringt dem in Sturm und Drang erzeugten Gefühl unmittelbarer Einheit »mit der lebendigen Natur, da Gott den Menschen schuf hinein.« Hier zuerst wird die noch von Kant aufrechterhaltene Scheidewand durchbrochen, die die Aufklärung in der Vernunft zwischen Mensch und Natur errichtete. Von der Idee einer einheitlich kosmischen Gesetzlichkeit, die der rein natürlichen übergeordnet ist, erfüllt, sucht sie den Menschen und seine Geschichte genetisch als letztes Glied »aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen«, menschliche Kultur unter den Kategorien natürlicher

[1] A. W. Schlegel, Enz. 6/8, 369. D. L. D. 19, 87, 93. — Nov. H. 2, 26, 360. — Charakteristisch das Urteil Fr. Schlegels über Winckelmann in der »Europa« 1803 (D. N. L. 143, 399): »Seine Geschichte, philosophischer als noch keine war, weil sie in klarer Einfalt ist, was jede Geschichte sein sollte, Naturgeschichte, Physik, die den inneren Organismus der Bildung entwickelt, ist eben deswegen als unbewußte Poesie, er selbst aber gewissermaßen als ein Vorgänger Goethes zu betrachten.« — Die praktische Freiheit der Philos. tritt also hier der theoret. Notwendigkeit der Geschichte gegenüber, wie oben die prakt. Freiheit der Gesch. der logischen Gesetzmäßigkeit der Philosophie.

Entwicklung und Organisation zu verstehen und ihre Abhängigkeitsbeziehungen zu der Erde aufzudecken. Die Romantik aber gehört einer jüngeren Generation an. Wie die Idealphilosophie, geht sie vom Geist aus. Sie begreift den Menschen nicht von der Erde her, die Geschichte nicht als Vollendung der Natur. An ihren Anfang setzt romantische Geschichtsphilosophie nicht Barbarei und Naturzustand, sondern ein Zeitalter hoher untergegangener Kultur. Die Einwirkung der äußeren Natur auf die Geschichte tritt zurück[1]. Geist ist ihr Inhalt, ihre bewegende Kraft. Aus der Bildung entspringt ihre Notwendigkeit. Von Friedrich Schlegel schreibt Steffens, der Naturphilosoph, an Tieck: »Er lebt ganz in der Geschichte, die Natur war ihm völlig fremd.«

In dieser Mittelstellung zwischen den Ideenkreisen Fichtes und Goethe-Herders liegt die historische Eigenart der Frühromantik. Die Vermittlung zwischen biologisch-genetischer Betrachtung und geschichtlichem Eigenbewußtsein erfolgt in der idealistischen, aber voluntaristisch gefühlten Alleinheitslehre der Romantik, die auch die Natur als integrante Hälfte des Geistes umfaßt[2]. Die Idee kosmischer Einheit, die das ganze

[1] Wenn auch der Zusammenhang von Boden und Geschichte, namentlich von natürl. Grenzen u. Staat, der Betrachtung nicht verloren geht. Vgl. A. W. Schlegel, Enz. 216, 697.

[2] Auch Fichte hebt den von Kant aufrechterhaltenen Wesensunterschied von Mensch und Welt auf. (S. W. II, 315 f. von dem einen Leben: »Hier strömt es als sich selbst schaffende Materie durch meine Adern und Muskeln hindurch und setzt außer mir seine Fülle ab im Raume, in der Pflanze, im Grase. Ein zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fließt das bildende Leben in allen Gestalten, und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag . . .«) Der eine Zusammenhang ist aber nur möglich, weil die Welt der menschl. Geist ist. Die Romantik u. Schelling fühlen d. Absolute außerhalb u. unabhängig vom Selbstbewußtsein und heben damit Fichtes ethischen Dualismus von Natur- und Geistesleben auf. In dem Gefühl der Einheit von beiden liegt der Ursprung ihres Verwandtschaftsverhältnisses. Diese höhere Einheit selbst ist aber durchaus anders gefaßt. Den Unterschied zwischen Schellings »Urduplizität«, wie Steffens ihn treffend bezeichnet (aus Schellings Leben in Briefen I, 277), und dem romantischen »Urinfinitismus«, der die Welt in das unendliche Welt-Ich hineinzieht (Fr. Schlegel: »Geist ist Naturphilosophie«), hat E. Kircher zutreffend betont. Aber von der Tatsache des verschiedenen Naturgefühls aus hat er den Gegensatz zwischen dem »Monismus« des jungen Schelling und dem

Zeitalter von Sturm und Drang bis zu Hegel charakterisiert, ist hier aufs höchste gesteigert. Die ganze Romantik ist von ihr trunken. Die Analogie wird für Novalis der Schlüssel aller Geheimnisse. Um die Geschichte zu verstehen, muß man das ganze Universum verstehen. In seinen Zusammenhang ist sie zu stellen. »Alle Geschichte muß Weltgeschichte sein.« In Beziehung auf das Unendliche will auch Friedrich Schlegel das Kulturstudium betrieben wissen. Da die Geschichte von der Gesetzmäßigkeit des Universums erfüllt, von seinem Leben durchströmt ist, rückt ihre Notwendigkeit in ein neues höheres Licht. Der Geist der Alleinheit ist in ihr lebendig, der Gehalt und Sinn der Welt offenbart sich in ihr in höchster Vollendung. Gerade die romantischen Naturphilosophen haben die begeistertsten Worte über den Wert der Geschichte gefunden. Wie Novalis an das Zeitalter appelliert, sich mit dem Geist der Geister zu erfüllen und abzulassen von dem törichten Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln, denn »ist sie nicht selbständig, nicht eigenmächtig, so gut wie unendlich liebenswert und weissagend«, so kennt auch Schellings Hymnus selbst unter dem Heiligen nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge. Friedrich Schlegel sagt, daß Gott in ihr Mensch geworden, Novalis, daß sie ganz Evangelium sei. Die Geschichte wird Theodicee.

»Fichteanismus« der Romantik übertrieben. Der Begriff des »Moralischen« bei Novalis ist von ihm verkannt. Auch die Romantik hält an Eigenwert und Selbstständigkeit die Natur fest.

Alle Gestalten sind ähnlich und keine gleichet der andern,
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz.
Goethe.
Gleich sei keiner dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich.
Schiller.

III. Der Organismusgedanke.

1. Das Problem und seine Lösung.

Das Kulturgefühl wie das Geschichtsdenken der Romantik verläuft in doppelter Richtung: Mit der Mannigfaltigkeit des Besonderen, mit der Unvergleichbarkeit der Individualität umfaßt es die Einheit und das Allgemeine, aus der Vertiefung in den unendlichen Stoff der Geschichte erhebt es sich zu geschichtlicher Weltanschauung. In echt romantischem Geiste fordert A. W. Schlegel von der historischen Darstellung, daß in den einzelnen Tatsachen vollkommenste Empirie, im ganzen aber Beziehung auf eine Idee herrsche. Denn auf dem Übergange vom Wirklichen und Notwendigen treibt die Geschichte ihr Geschäft. Ihr Gegenstand kann nur sein, worin ein unendlicher Fortschritt stattfindet, und doch muß sie jedes Kunstwerk aus sich selbst begreifen, sie muß den ewigen Kunstgeist in ihm suchen und es doch aus dem Stoff einer bestimmten Nationalität und Zeit verstehen; sie führt ferner zur Einsicht in die objektive Notwendigkeit und den gesetzlichen Gang der Geschichte und muß doch die Zufälligkeit und Unberechenbarkeit des Genies anerkennen. Sie steht vor der Frage, wie

etwas zugleich Glied in einer unendlichen Reihe von Fortschritten und dennoch an und für sich von unendlichem Wert und selbständig sein kann[1]. Notwendigkeit und Freiheit, das historische Ganze und das konkrete Einzelne, Eigenwert und Entwicklungswert, die Menschheit und das Individuum stehen sich gegenüber. Wie können sich »Freiheit« und »Natur«, Philosophie und Geschichte, Wert und Wirklichkeit, das Bedingte und das Unbedingte durchdringen? Wie ist es möglich, die Persönlichkeit des Einzelnen in einen allgemeinen Zusammenhang zu fügen, ohne ihre Individualität zu verletzen, wie alles auf ihre freie Aktivität zu stellen, und doch eine objektive Kultur- und Gesellschaftseinheit zu erzeugen? Diese geschichts- und sozialphilosophischen Fragen erheben sich jetzt brennend. An ihnen scheidet sich das alte und neue Zeitalter im Grunde. In eine höhere Einheit müssen die Gegensätze aufgelöst werden. Es ist die Aufgabe, die sich die deutsche Geschichtsphilosophie schon seit Herder stellt. Der Doppelsinn seines Humanitätsbegriffes, nach dem bald das Ziel, zu dem das Ganze des Menschengeschlechts fortschreitet, bald die individuellen Potenzen der Einzelnen Mittelpunkt der Geschichte sind, die »das große Problem der Humanität in allen Völkern und allen Zeiten lösen«, der Zwiespalt zwischen teleologischer Erziehung und immanenter Kausalität, zwischen dem Weltbürgertum, das im Nationalstolzen den ärgsten Narren sieht, und der Freude, daß »auf der bunten Wiese des Erdbodens es so mancherlei Blumen und Völker gibt«, findet in dem Bemühen, beiden Seiten zugleich gerecht zu werden, seine Einheit, wenn auch Herder ihr Ineinandergreifen nur ahnend anzudeuten vermag. Auch in der Geschichtsphilosophie Kants und seiner Nachfolger steht die Frage, wie die sittliche Freiheit des Einzelnen und der gesetzmässige Fortschritt der Gattung in Einklang zu bringen sei, im Mittelpunkte. Der Ausgleich der Antithese erfolgt vermittelst der geschichtsphilosophischen und ethischen Bedeutung des Staates, die schon bei Kant anklingt und sich

[1] A. W. Schlegel, D. L. D. 17, S. 14, 16.

bis zu Hegel hin immer mehr steigert. Bei Schelling, der den Hauptcharakter der Geschichte geradezu in der Vereinigung von Willkür d. h. Freiheit im einzelnen und Schicksal d. h. Notwendigkeit im Ganzen findet, wird Staat daher ein fast rein philosophischer Begriff von geheimnisvollem Wesen [1].

Aus dem Hineinragen der geschichtlichen in die Weltnotwendigkeit, aus der Weite und philosophischen Bedeutung der Frage, aus ihrem Auftauchen an den verschiedensten Stellen ergibt sich ohne weiteres, daß ihre Beantwortung nur von der gesamten Weltanschauung aus erfolgen kann. Es gilt einen neuen Versuch, das alte Problem der Vereinigung von Individualismus und Universalismus, von Persönlichkeitsbewußtsein und Weltkausalität zu lösen, das, rein metaphysisch gefaßt, das voraufgehende Zeitalter von der coincidentia oppositorum des Nikolaus von Cuez bis zur prästabilierten Harmonie von Leibniz bewegt, und das in den tiefsten Geistern des 18. Jahrhunderts zu schwerem, von den Aufklärungsvoraussetzungen aus unlösbarem Zwiespalt geführt hatte. Die höhere Einheit, in der sich der Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, von Kausalität und Teleologie, von Freiheit und Gesetz, von ewig Menschlichem und empirisch Relativem ausgleicht, ist die Idee des organischen Zusammenhanges. Als Gefühl und Theorie kommt sie mit dem neuen Zeitalter auf. In Natur- und Kunstansicht hat diese daher ihre stärksten Wurzeln. Aus der Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft bestimmt auch Kant den Kern des »Organischen«: das Wechselverhältnis des Ganzen und seiner Glieder. Er zuerst gibt dem »wie des Zusammenhanges« das begrifflich-logische Fundament. Auch hier tritt trotz seines Aufklärungsdenkens seine bahnbrechende Bedeutung für den neuen Geist

---

[1] Vgl. Haym, Herder II, 222. — Vor demselben geschichtlichen Problem steht auch Lessing fragend: »O Geschichte, Geschichte, was bist du?« Aus dem Bedürfnis, den Zwiespalt zwischen dem Wert des Individuums und dem Fortschritt im Gattungsleben auszugleichen, stammt seine Idee der Seelenwanderung. Vgl. Dilthey, Das Erlebnis ..., S. 128 ff. — Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode[4], S. 644 ff. — Fester a. a. O. S. 164, 180.

hervor. Für Leibniz noch war der Organismus eine »natürliche Maschine«. Kant ist überzeugt, daß das organische Leben nicht aus der mechanischen Kausalität seiner einzelnen Teile hervorgehen kann. Um das Bedürfnis nach einer Erklärung des in ihm herrschenden »objektiven Zweckes« wenigstens durch eine subjektive Maxime zu befriedigen, lehrt er, das Ganze als Zweckursache seiner selbst den Teilen vorauszudenken. Eine einheitliche Idee bestimmt durch ihre innere Gegenwart jedem einzelnen Glied seine Stelle und Funktion. Dieses ist aber nicht nur als Mittel und Produkt, sondern umgekehrt auch als Ziel und Ursache der anderen zu betrachten. An Stelle der äußeren tritt eine innere Teleologie, die nicht vom einzelnen, sondern vom ganzen aus urteilt. Die Kritik der Urteilskraft wird im Zeitalter der Romantik zu einer Fundgrube der fruchtbarsten Gedanken. Schon die Weltanschauung des Klassizismus ist nachhaltig von ihr bestimmt. Sie klärt das intuitive Einheitsgefühl von Sturm und Drang zu einem von der Idee organischen Zusammenhangs erfülltem Pantheismus, der Spinozas Alleinheit, wie die Aufklärungsgedanken Leibnizens und Shaftesburys von einer Weltharmonie und einer allumschlingenden Liebe in seinem dynamischen Sinne deutet. Nur aus der Vorstellung der »Natur« als eines großen Organismus, dessen Ganzes mit allen seinen Teilformen in lebendiger Beziehung steht, ist der Gedanke der Welteinheit möglich, der die Kluft zwischen Naturgesetzlichkeit und Persönlichkeitsbewußtsein ausfüllt. »Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, und doch macht alles Eins aus«[1]. Kants Methode subjektiver Betrachtung verwandelt sich hier

[1] Dilthey (Dtsche Rdsch., Bd. 104 [1900], S. 86 ff., 89 f.) zeigt, wie das Lebensgefühl der Aufklärung infolge der Wesenstrennung von Mensch und Natur immer mehr zerrissen wird, je mehr die mechanische Weltansicht mit dem Fortschritt der Naturwissensch. sich durchsetzt. Indem der Mensch sich im einheitlich-mechan. Zusammenhang des Universums bestimmt findet und anderseits sich frei durch Vernunft und der teleologisch-deistischen Weltordnung gegenüber verantwortlich weiß, »entstand das Problem, an dem Voltaire und Friedrich der Große sich umsonst abarbeiteten«. — Zur Begriffsbestimmung von mechanisch und organisch vgl. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904, S. 128 f.

schon in ein konstitutives Prinzip der Erkenntnis. Der objektive Zweck ist reales Gestaltungsprinzip. Der Gedanke organischer Wechseleinheit des Ganzen mit dem Teil gipfelt in der Idee eines universalen Entwicklungsprozesses, in dem sich das eine Ganze in der Stufenfolge der einfachsten bis höchsten Organisation entfaltet. In diesen von Mechanismus und äußerer Teleologie freien Zusammenhang der Natur fügt Herders großes entwicklungsgeschichtliches Werk die Geschichte der Menschheit, wenn ihn auch seine theologische Teleologie hindert, den Organismusgedanken für die Geschichte selbst erfolgreich durchzuführen. Für seine »Ideen der schaffenden Natur« verficht auch Goethes Naturphilosophie das Recht intuitiven Verständnisses. Er freut sich, sie zu sehen, d. h. im Individuum den Typus zu erkennen. Auch ihm sind sie, wie Kant definiert, »das zwischen allen einzelnen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte«. Wie er die einzelne Persönlichkeit auf die Idee des »Allgemeinmenschlichen« bezieht, so sucht er in dem Ganzen der Natur, als dem letzten und höchsten Typus, in der Allheit ihrer Erscheinungsarten den Erklärungsgrund für das Individuum auf[1]. Das organische Prinzip der »inneren Form«, daß die Natur im großen und kleinen

[1] Herder, »Ideen ...« III, 6. VII, 4 (über die »lebendige organische Kraft«, die den »Typus ihrer Erscheinungen in sich selbst trägt«. Das neue Geschöpf ist eine »wirklich gewordene Idee«. »Die eingeborene genetische Lebenskraft ist in dem Geschöpf, das durch sie gebildet worden, in allen Teilen und in jedem derselben nach seiner Weise, d. i. organisch noch einwohnend«). — Der Entwicklungsgedanke ist zunächst nur Einheitsgedanke und beschränkt sich auf das Merkmal einer systematischen Ordnung in kontinuierlich aufsteigender Stufenfolge. Goethes Entdeckung des morpholog.-gleichen Baues von Pflanzen-, Tier- und Menschenorganismus, d. h. der Wiederkehr analogisch-typischer Eigenschaften vermag zunächst den idealen Sinn nicht zu ändern. Die Aufnahme des Zeitmoments in den Entwicklungsbegriff, zu der sich auch Goethe allmählich gezwungen sieht, kann dennoch nicht zur Deszendenzlehre führen. Denn während diese die höheren Arten kausal-zeitlich aus den niederen hervorgehen läßt, entstehen sie ja für Goethe und Herder, wie für die Romantische Naturphilosophie, als Gattungsglieder aus der Idee und Anlage des ganzen Organismus, also nicht auseinander, sondern getrennt und unveränderlich, wie Fechner es ausdrückt: nicht

beherrscht, ist auch das Prinzip seiner Kunstanschauung. Wie die »in sich bildenden Kräfte« der Natur nach einer regulativen Idee die Einheit des Organismus in seinen Gliedern erzeugen, so bildet sich durch des Künstlers »innere Schöpfungskraft« das Kunstwerk um einen ideellen Mittelpunkt zu einem einheitlich geformten Bau. In der Ausgestaltung dieser Kunstlehre wie in dem Bemühen, die Welt nach der einheitlich-gleichen Harmonie des Natur- und Kunstorganismus zu verstehen, folgen die Romantiker dem Klassiker Goethe nach. Novalis feiert ihn als den größten Physiker der Zeit, und auch Friedrich Schlegel »betet« die Metamorphose« der Pflanzen (1798) »absonderlich an«. Mit Goethes eigenen Worten bringt Adam Müller seine dankbare Ehrfurcht zum Ausdruck: »Nur wem, wie ihm, die ganze Welt wie ein zusammenhängender, gegliederter, symmetrischer Naturkörper erscheint, wer die Natur so mit fühlendem Auge sieht, der nur hat sie als eigenes großes Kunstwerk in der sehenden Hand« [1]. Als einen von Liebe und Harmonie durchströmten Organismus, als ein lebendiges Kunstwerk empfindet auch Schiller bereits in seiner Jugend die Welt. Im Ästhetischen sieht seine spätere Philosophie

---

von unten, sondern von oben her. (Herder, Ideen VII, 5: »Denn die Natur hat genaue Grenzen um ihre Gattungen gezogen«.) Da der Mensch also ein an sich Neues in der Natur darstellt, ist es nicht bloß theologischer Dogmatismus, wenn Fr. Schlegel es später eine würdige Ausgeburt der verkehrten Philosophie des 18. Jahrhunderts nennt, zu denken, daß der Mensch aus dem Schlamme emporgewachsen sei, daß er sich Stufe für Stufe aus der Tierheit entwickelt und nur »konstitutionsfähig«, d. h. eigentlich ein »liberaler« oder veredelter Affe sei. — In der Frühromantik selbst tritt die Idee der Stufenfolge gegenüber der Betrachtung des fertigen Ganzen zurück. Novalis faßt die Geschichte der Natur nicht naturgeschichtlich auf, sondern behandelt sie gleichsam biographisch! (Danach sind d. Bem. in Olshausens Diss. »Fr. v. H. Bez. zur Naturwiss. s. Zeit«, Leipz. 1905, S. 32, 72 zu modifizieren!) Schlegel, Vorles. üb. Lit., 1812 (ed. 1815), II, 221, u. Philos. d. Gesch. (1828), S.W. XIII, 21, 37. — Nov. H. 1, 234, H. 2, 350. — R. M. Meyer, Goethe[3] II, 799 ff. — R. Huch, Ausbreitung u. Verf. d. R., S. 55 f.

[1] Vgl. R. M. Meyer, Dtsch. Lit.-Ztg. 1892, Sp. 170. Euphorion IV, S. 446 u. neuerdings Walzels Einleitung zum 36. Bd. der Jub.-Ausgabe von Goethes Werken S. XIII und XXIII ff. — Ad. Müller, Lehre v. Gegensatz (1804) S. 79. — Waitz, Karoline I, 226. — Vgl. oben Anm. S. 93.

das Ziel für Ethik, Leben und Politik. Sein Wesen besteht in der »Wechselwirkung«, in dem organischen Ausgleich der zwei entgegengesetzten Triebe: des Stofftriebes, der auf Vielheit, des Formtriebes, der auf Einheit gerichtet ist; es ist Individuum und Gattung zugleich. Nur durch ästhetische Erziehung kann daher die »harmonische Einheit« im Individuum, die »Totalität«, wie die vollkommene Gesellschaft entstehen. In ihr verschmilzt das allgemeine mit dem individuellen Interesse, der egoistische und der soziale Trieb. Wie die Romantik, stellt er von hier aus das Ideal »schöner Geselligkeit« auf.

Der regulativen Idee eines organischen Ganzen entspricht endlich der »verborgene Naturplan« der Kantschen Geschichtsphilosophie, nach dem die Geschichte wegen des übersinnlichen Teiles im Menschen mit einer kausal-empirisch unerklärbaren Zweckmäßigkeit verläuft. Es ist der »Leitfaden a priori«, den Friedrich Schlegel ergreift. Kants kritische Besonnenheit, wie die Abhängigkeit seines Denkens von der Aufklärung verhindern es, die Erkenntnis überempirischen Zusammenhanges weiter für das soziale und geschichtliche Leben fruchtbar zu machen. Der unausgeglichene Dualismus beider Betrachtungsweisen des Geschichtlichen entspricht dem Gegensatz seines Staatsbegriffes als eines rein rechtlichen Institutes und eines überpolitisch-ethischen Gebildes. Für seine Nachfolger aber liefert die teleologische Einheit des Geschichtsganzen das Mittel, den sozialen Individualismus zu überwinden. Ihre Philosophie erhebt die »Ideen« zu regulativ-schöpferischen Potenzen, die zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen den Vernunftzwecken des Gattungsganzen und dem Leben der Einzelnen vermitteln. Alle Geschichte, sagt Schelling, geht auf die Realisierung eines äußeren Organismus als Ausdrucks von Ideen[1].

Während hier das Verhältnis des Ganzen und seines Entwicklungszieles zu der individuellen geschichtlichen Wirklichkeit teleologisch aus dem Wesen des absoluten Lebensprozesses

---

[1] Vgl. Goldfriedrich, Hist. Ideenlehre, S. 72 f., S. 78 ff.

gleichsam nur von oben bestimmt wird, ist für das romantische Persönlichkeitsgefühl mit der Erkenntnis geistiger Aktualität, Wechselwirkung und überindividuellen Lebens, wie mit der Intuition des Ganzen als einer Einheit voll eigener schöpferischer Kraft der organische Zusammenhang unmittelbar gegeben. In der Organismusidee ist das Geheimnis alles geschichtlichen Lebens, seine bis zu mystischem Einverständnis gesteigerte Einheit, sein Ursprung und sein Ziel beschlossen. Durch sie wird die Zusammenstellung der Zufälle, das Zusammentreffen der einzelnen Tatsachen, wie Novalis sagt, »nicht wieder Zufall, sondern Gesetz, Erfolg der tiefsinnigsten, planmäßigsten Weisheit«. Nur durch die Kunst kann der Historiker den tiefen Zusammenhang der Wirklichkeit, die zugleich individuell und allgemein ist, ganz wiedergeben. Aus dem unmittelbaren neuen Erlebnis seiner künstlerischen Form bringen die Romantiker das Organismusprinzip zur höchsten und universalsten Entfaltung. Es ist der Schlüssel ihrer gesamten Weltanschauung. Sie selbst suchen mit seiner Hilfe in bewußter Theorie die alten Fragen zu beantworten, deren ganze Wucht und Schärfe sie von neuem empfinden.

2. Der romantische Organismus.

Romantische Logik. Merkmale und Unterschiede.

Dilthey hat die Denkmethode, die an der Jahrhundertwende herrscht, als das Bestreben charakterisiert, »die Erscheinungen aus dem Ganzen zu verstehen, welches doch in keinem Begriff ausgedrückt werden soll«. Schon Goethes Denken vereint die Typen der einzelnen Gattungen in aufsteigendem Systeme wieder unter einem höchsten und letzten Typus, und dieses Urbild ist für sein »denkendes Anschauen« eine konkrete Realität, keine Abstraktion. In der Einheit bleibt die Mannigfaltigkeit, im Begriff das Detail erhalten. Die synthetische Intuition der Systemindividualitäten, die das Ganze als solches und in seinen Teilen zugleich faßt, beherrscht auch die romantische Logik. Der romantische Begriff, »in der Natur

selbst begründet«, will das Verhältnis von Einheit und Vielheit unmittelbar anschaulich abbilden. Er ist eine konkrete Vorstellung, keine Aufforderung zu logischer Abstraktion. Das Einzelne ist nicht Exemplar, sondern Teil eines Ganzen, die Unterordnung wird zur Einordnung, das Gemeinsame ist kein einzelnes Merkmal, sondern der einheitliche Zusammenhang. Ein weiter Umfang des Begriffsganzen fordert nicht einen kleineren, sondern einen größeren begrifflichen Inhalt. Auch die Kritik der Urteilskraft war gerade von der Betrachtung der Organismen, in denen die Teile von dem Ganzen bestimmt sind, zu der fiktiven Vorstellung eines intuitiven Verstandes gelangt, der in seiner Erkenntnis nicht wie der diskursive Verstand vom Analytisch-Allgemeinen der begrifflichen Abstraktion zu dem von ihm unbestimmten und daher zufälligen besonderen Fall gehen muß, sondern der mit dem Synthetisch-Allgemeinen eines Begriffsganzen auch die Spezifikation des einzelnen Teiles zugleich durchschaut. In der organischen Systemindividualität des romantischen Begriffes wird aber nicht, wie dann in Hegels emanatistischer Logik des intuitiven Verstandes, im Allgemeinen dialektisch »das ganze Wesen der Sache erschöpft«, sondern es bleibt die anschauliche Irrationalität des Besonderen erhalten. Die Einheit der Glieder liegt vielmehr in dem gemeinsamen Zusammenhalt durch die Individualität des Ganzen, die über ihnen steht und sie bestimmt. Friedrich Schlegel stößt auf den Grund seiner ganzen Geistesphilosophie, wenn er in den Paris-Cölner Vorlesungen den ganz falschen Begriff der Scholastiker vom Individuum tadelt, als Einzelheit im Gegensatz zur Gattung oder Abstraktion. Individuum ist jede organische Einheit, und jede organische Einheit ein Individuum. Deshalb müssen alle wahren, nicht willkürlich gemachten, sondern in der Natur gegründeten Allgemeinheiten und Gattungsbegriffe ebensogut Individuen sein wie die Einzelheiten. Die Begriffe sind organische Wesen. »Es ist da alles individuell und Individuum, nur daß das Größere das Kleinere enthält und einschließt.« Auch Novalis erklärt jeden Begriff für ein »Ich«, und das System wird ihm

»Gedankenindividuum«. Durch seine Methode des »Universalisierens« oder der »qualitativen Potenzierung«, die mit ihrer Umkehrung das Wesen des »Romantisierens« ausmacht, fügt er begriffliche Gliedpersonalitäten der »Universalpersonalität« ein. Adam Müller stellt die »Idee« ausdrücklich dem »Begriff« gegenüber. Auch A. W. Schlegel unterscheidet in den Berliner Vorlesungen direkt rein logische und organische Begriffe. Ein solcher »schränkt unser Gefühl für die Schönheit eines Individuums durchaus nicht ein«. Der allgemeine Charakter läßt vielmehr »noch einen unendlichen Spielraum für die Mannigfaltigkeit schöner Formen übrig« [1].

Wie die Menschheit, so erscheint der Romantik das ganze Universum als Systemindividualität, als ein lebendiger, gegliederter Kosmos. Seine Glieder sind selbst wieder einheitliche Individuen und organische Systeme. Sie bilden ein Gewebe von Mesokosmen, die zwischen der Einheit des Ganzen und der Individualität des Einzelnen vermitteln. Dem höchsten Ganzen analog ist jeder organische Bau das Produkt zweier Faktoren. Es kann weder das Ganze vor dem Teil, noch der Teil vor dem Ganzen gewesen sein. Denn »das Individuum lebt im Ganzen, das Ganze im Individuum«.

Die einzelne Individualität ist unendlich, unableitbar, in sich geschlossen und absoluter Selbstzweck. Aber die Naturelemente wie die Menschen sind ihrem Wesen nach »organische Individuen«, d. h. nur im Zusammenhange eines Kosmos zu denken. In ihrem lebendigen Wechselverkehr erzeugt sich die neue Einheit. Das Ganze ist eine Funktion seiner Glieder.

Anderseits ist das Ganze das Erzeugnis einer selbständigen, organisierenden Kraft, von der es beseelt wird, die das Verhältnis der einzelnen Glieder bestimmt und mit gemeinsamem Leben erfüllt. Das Individuum ist eine Funktion des Ganzen.

---

[1] Fr. Schlegel, Philos. Vorles. I, 415. — A. W. Schlegel, D. L. D. 17, S. 74. — Ad. Müller, El. d. Staatskunst I, 27. — Novalis, H. 2, 559, 128, 499, 304, 152. — Lask, Fichtes Id. u. d. Gesch., S. 51 ff. — H. Schneider, Goethes naturphilos. Leitged., S. 10, 23. — Dilthey, Schleiermacher 348.

Der Reichtum der Differenzierung wie der eigentümliche Dualismus, der den Doppelgesichtspunkt der Betrachtung in das Wirken zweier sich ergänzender Potenzen verwandelt, kennzeichnen die romantische Organismusidee. Das Weltgefühl des Klassizismus ist einheitlich und eindeutig, das Weltgefühl der Romantik ist polar und geteilt. Dort ruht das organische Ganze in sich selbst; es ist unmittelbares Erzeugnis einer lebendigen Kraft, die als innere Form und in der Bildung der Glieder wirkt. Der Akzent liegt darauf, daß das Einzelne nur durch seine Beziehung auf das Ganze möglich ist. Die Individuen sind durch die Grenzen des Typs fest bestimmt. Der Höhere schließt den Niederen ein. Die Vielheit tritt gegen die Einheit zurück. Goethe begründet die Idee, seiner ganzen Anschauung gemäß, naturphilosophisch. Die innere Entwicklung der physischen wird auf die psychischen Kosmen übertragen. Seine Weltauffassung ist pantheistisch. Das Einzelne ist nur eine individuelle einmalige Form der einen Urkraft, die sich teilt, entwickelt und zu einem lebendigen Ganzen entfaltet. Es ist das Ewig-Eine, das sich in tausend neuen Gestalten offenbart, deren Wesen sich in ihm erschöpft. Das Einzelne ist im Ganzen enthalten und bestimmt. Das Eine ist das All[1]. Die romantische Weltanschauung ist nicht pantheistisch, sondern »panentheistisch«. Von der Fülle der Individualitäten geht sie aus. Diese selbst sind unendlich. Das Ganze ist im endlichen nur gegenwärtig. Schellings Definition des Schönen als der Darstellung des Unendlichen im Endlichen deutet A. W. Schlegel daher nach der Lehre seines Bruders um in symbolische Dar-

---

[1] Die spinozistische Färbung, die schon Goethes Pantheismus aufweist (»Alles ist neu und doch immer das Alte«. »Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen«), wird durch den intellektualistischen Grundzug der Idealphilosophie noch verstärkt. Das Einzelne ist mehr Teil als Glied. Wie in Schellings Geschichtsphilosophie die Individuen vergehen und nur die Gattung bleibt, so ist, ganz im Geiste der Wissenschaftslehre, auch in seiner Naturphilosophie alles einzelne nur eine vorübergehende Erscheinung, ein Mittel im Gesamtprozeß des Ganzen. Individualität ist Endlichkeit. Mit dem Tode versinkt alle Differenz in die Identität des Absoluten. Vgl. Windelband, Gesch. d. n. Ph. II, 241.

stellung des Unendlichen im Endlichen. Durch ihre Neigung zum Symbolischen nähert sich die Dichtung des alten Goethe dem Wesen der romantischen Poesie. Die Besonderheit und die Einheit, der Bau der Glieder und das Wirken der beseelenden Kraft ist schärfer auseinandergehalten. Der Gedanke der Alleinheit wird nicht aus der Natura naturans gewonnen, sondern aus der Deutung des Fichteschen Ich. Der romantische Organismus hat sein Vorbild nicht im Natürlichen, sondern im Seelischen. Er entspringt dem Dualismus des romantischen Ich, das durch seine ironische Selbstbeschränkung sich die Einheit seiner unendlichen und universalen Individualität wahrt.

Seine Idee spiegelt sich am vollkommensten in der Kunstlehre. Der bewußte Gegensatz von Form und Stoff erhebt den modern-romantischen Kunstorganismus als »die höhere Organisation« über die bewußtlose Einheit von beiden in der antik-klassischen Kunst. Obwohl aber »die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leidet«, ist eine Zerstörung des Inhalts durch die künstliche Form, wie ein Zerfließen der Form in der Unendlichkeit des Inhalts auch für die »progressive Universalpoesie« nicht möglich. »Sie ist der höchsten und der allseitigsten Bildung fähig,« sagt Friedrich Schlegel, indem sie sich nicht bloß von innen heraus gestaltet, sondern auch von außen Glieder anfügt und den Organismus erweitert, trotzdem aber ein Ganzes aus ihren Produkten macht, da sie ihm die Fülle aller dieser Teile ähnlich organisiert. Auch Novalis findet: »Je einfacher im Ganzen und je individueller und mannigfacher im Detail, desto vollkommener das Kunstwerk.« Die »Arabeske« mit ihrem virtuellen »Mittelpunkt« ist der symbolische Ausdruck dieser Einheit zweiter Ordnung. Der »geistige Organismus« steht dem bloß »lebendigen« gegenüber[1]. Der namentlich für

[1] A. W. Schlegel, D. L. D. 17, 90. — Fr. Schlegel, Lyc.-Frg. Nr. 103: »Viele Werke, deren schöne Verkettung man preist, haben weniger Einheit als ein bunter Haufen von Einfällen, die, nur vom Geiste eines Geistes belebt, nach einem Ziele zielen. Diese verbindet doch jenes freie und gleiche Beisammensein« der Bürger des vollkommenen Staates, »jener unbedingt gesellige

das soziale Leben wichtige Unterschied zwischen geistigen und natürlichen Organismen ist damit entdeckt. Für die Frühromantik ist zunächst überhaupt jeder Organismus ein Ichorganismus. Die organische Einheit liegt in der Individualität. Sie kann die unmittelbare Geschlossenheit und das streng gesetzliche Gleichgewicht des Naturorganismus entbehren. Die Glieder sind freier und ungebundener, der Bau lockerer, komplizierter, gegliederter. Durch die differenzierte Verzweigung gewinnen die Mittelglieder größere Geltung und Selbständigkeit. Sie hängen gleichsam nur nach einer Seite zusammen. Die durch ihre Mesokosmen bedingte Eigenart der geistigen Welt, von dem Weltbürgersinn des Klassizismus noch vielfach verkannt, wird daher tiefer erfaßt. Nicht das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, sondern des Einzelnen zur Einheit des Ganzen ist das Wesentliche. Trotz universaler Mannigfaltigkeit herrscht eine »Ordnung im Chaos«, eine »Symmetrie in den Widersprüchen«.

Einheit und Mannigfaltigkeit.

Eine von Friedrich Schlegels Ideen lautet: Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann. Das Chaos ist unendliche Fülle, die Welt ist geordnete Einheit. Einheit und Mannigfaltigkeit sind in prägnantem und spezifischem Sinne die beiden Pole der organischen Weltanschauung der Romantik. Ihr Gegensatz und ihre Durchdringung umschließt das romantische Denken und Sein. Es sind die am meisten genannten Begriffe aller romantischen Theorie. Schon 1793 nennt Fr. Schlegel seinem Bruder, indem er die Kritik der Urteilskraft selbst kritisiert, die drei ewigen Unterschiede, »so den Umfang der Welt umfassen«: Vielheit, Einheit und ihre Verbindung: Allheit. In ihrer »freien Gesetzlichkeit« sieht er ein Jahr später das Wesen der griechischen, d. h. der höchsten Kultur. Aus diesen Stammbegriffen leitet die Logik der philosophischen Vorlesungen

---

Geist . . .« — Ath.-Frg. Nr. 116. — Vgl. die fördernden Ausführungen von M. Joachimi, Weltanschg. d. R., S. 205 ff., vor allem S. 214.

den allgemeinen Grundsatz des Denkens, das Wesen des organischen Zusammenhangs ab. »Denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das innigste verbunden sind.« Mit ihrer Verknüpfung befreit er sich von »der bloßen Kausalverbindung des Satzes vom zureichenden Grunde«. Auf dem gleichzeitigen Erfassen von Einheit und Vielheit beruht die Idee seiner zyklischen Philosophie. Der organische Zusammenhang kann nicht in gerader Linie dargestellt werden. »Philosophismus,« sagt Novalis, »ist ein höheres Analogon des Organismus.« Weil dieser seinem Wesen nach polar ist, muß auch der zyklischen Philosophie selbst der romantische »Wechselbegriff« zugrunde liegen. Wie Friedrich Schlegel schon 1796 in seinen Philosophischen Studienheften mit dem Wechselbeweis von Einheit und Fülle den organischen Zusammenhang des Idealen und Realen zu vereinigen sucht und von hier aus über Kant und Fichte hinausstrebt, so verbindet er auch noch in den philosophischen Vorlesungen das Hauptproblem der Philosophie, das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem, von Idealismus und Realismus, von Geist und Welt unmittelbar mit der Begriffsbestimmung des Organismus. Durch die polaren Gegensatzpaare: Einheit des Ichbewußtseins und Fülle des Welterlebens, Einheit des Universums und Unendlichkeit der Subjekte ist das Verhältnis der romantischen Weltanschauung zum Idealismus bedingt. Monistisches und pluralistisches Weltgefühl, Extension und Intension, apollinische Einheit und dionysischer Universalismus, Willkür und Gesetz, das Subjektive und Objektive, Persönlichkeit und Verband erfordern sich wechselseitig. In der Scheinbarkeit des Widerspruches besteht das Wesen der romantischen Paradoxie[1].

[1] Fr. Schlegel, Ideen 51. — Walzel, Schlegelbriefe, S. 124. — Philos. Vorles. I, 76, 93, 94, 108. II, 407, 415. — »Die Lehre vom Gegensatz« Adam Müllers 1804, den A. W. Schlegel schon 1806 in seinem Briefe an Fouqué einen »göttlichen Menschen« nennt, will nichts als die allgemeine Polarität zum Grundsatz der Weltorganisation machen. Nur sie »vermag das Gewühl als ein organisches Ganze darzustellen«. Obwohl er sich in der Ausgestaltung seiner Lehre zu unendlicher Polarität, zu allseitiger Symmetrie vielfach von der Frühromantik des Schlegelschen Kreises unterscheidet resp. ihre Gedanken weiter-

Die leidenschaftlich glühende Lust, die ganze funkelnde Unendlichkeit des Daseins auszukosten und in sich aufzunehmen, verleiht der Romantik ihren unvergänglichen Reiz. In der unendlichen Mannigfaltigkeit des Wirklichen liegt ihr die Wahrheit der Welt, in der Unerschöpflichkeit und dem Reichtum der Individualität ihr Wert. Aber sie verliert sich nicht an die bloße Anschaulichkeit; sie begnügt sich nicht mit dem farbigen Abglanz des Lebens. Den Weltsinn will sie suchen, nicht hinter, aber in der Erscheinung, das Ewig-Menschliche im Geschichtlich-Bedingten. Neben der Sehnsucht, »überall zu Hause zu sein«, steht der monistische Geist der Wissenschaftslehre, neben der universalen Tendenz der freien Willkür »der mächtige Trieb nach Einheit im Menschen«. Wie es in Friedrich Schlegels Sonett »Das Athenäum« heißt, ist es die Aufgabe des Bundes, »der Bildung Strahlen all in Eins zu fassen«, subjektiv: sie im Hohlspiegel des Ich zu sammeln und in einem Brennpunkt zu konzentrieren, objektiv: sie zu einem harmonischen, alle umschlingenden Bande zu ordnen und mit diesem ‚Objektiven' einheitlicher Bildung Leben, Philosophie und Dichtung zu poetischer Geselligkeit organisch zu durchdringen. Um einen Mittelpunkt muß sich alles aufbauen. »Es gibt nur einen Sinn, und in dem Einen liegen alle.« Alle Kunst ist eine Kunst, alle Wissenschaft eine Wissenschaft, alles Leben ein Leben. Friedrich Schlegel beschreibt das organisch-romantische Prinzip als das Prinzip der Gotik. »In der mannigfaltigsten Fülle und Einheit« stimmen alle Formen innigst zusammen. Denn »eine hohe, einfache Idee« vereint »die Fülle der Zierraten und des Schmuckes« zu einem Ganzen. Der Geist der Gotik ist der Geist des Mittelalters. In seiner bunten individuellen Vielheit und seiner einheitlichen Weltanschauung glaubt die Romantik sich selbst zu entdecken. In ihm sucht sie daher das Vorbild für

---

bildet, bleibt die Grundanschauung erhalten. Auch er stellt die Pole Einheit und Mannigfaltigkeit in den Mittelpunkt. »Keine absolute isolierte Einheit ohne Mannigfaltigkeit! Keine absolute chaotische Mannigfaltigkeit ohne Einheit!« Auch er verbindet damit die Einheit von Idealität und Realität.

ihre Lebenswerte und ihre sozialen und politischen Ideale. Sie sind das wichtigste und einflußreichste Element in dem gewaltigen Umschwung, der sich seit der Wende des Jahrhunderts in den Anschauungen über Staat, Recht und Gesellschaft vollzieht. Ihre Wurzeln liegen unmittelbar in dem Organisationsgedanken und seiner Polarität. Hier entspringen auch die divergierenden Richtungen des romantischen Lebens selbst. Nicht, »um den Widerspruch so geradezu zu tolerieren,« wie Schleiermacher glaubt, sondern mit prophetischer Selbsterkenntnis schreibt Friedrich Schlegel am Ende der romantischen Blütezeit vor der Abreise nach Paris an den Freund: »Oder weißt Du nicht, wie tief das mit meinem Innersten zusammenhängt, und daß dieser Dualismus des Lebens, den ich da suche, mir so gefehlt hat und ebenso notwendig ist als der Dualismus in meiner Kunst und in meinem Wissen. Ich kann nur zwei entgegengesetzte Leben leben oder gar keins [1].«

[1] Fr. Schlegel, Lyc. Frg. 103. Ideen 79. D. N.-L. 143, 251 z. 26, 247 z. 12. Ath.-Frg. 77. Vorles. über Gesch. d. a. u. n. Lit. ed. 1815, I, S. 290. An Schleiermacher, 8. Februar 1802. Schleiermachers Leben in Briefen III, 303. — Walzel, Bd. 36 der Jub.-Ausg. v. Goethes S.W. XXVI.

Altenburg.
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 14 Anm. [1] Z. 2 v. u. setze Punkt hinter Gericht (statt Komma).
S. 29 Z. 16 v. ob. lies z. T. (statt z. Z.).
S. 47 Z. 7 des Textes v. u. lies generischen (statt gegnerischen).
S. 54 Anm. Z. 5 v. u. lies beseelt (statt befreit).
S. 67 Z. 5 v. u. lies ihre (statt ihm).
S. 101 Z. 11 v. ob. tilge das Anführungszeichen hinter Metamorphose.

PB-41559-SB
543-23
5-cc
B/T

D 16.8 .P6
Studien zur fruhromantischen P
Stanford University Libraries
3 6105 041 347 381

D
16.
P6

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

APR 10 1979

OCT 19 1979